H. ZUHRI

NALAR KALAM PERTENGAHAN

H.Zuhri

NALAR KALAM PERTENGAHAN

H.Zuhri

NALAR KALAM PERTENGAHAN

kata pengantar

Buku ini lahir dari kegelisahan penulis bahwa perdebatan corak pemikiran keagamaan, khususnya dalam bidang aqidah atau teologi yang berkembang di masyarakat sekarang ini belum diimbangi dengan lahirnya karya-karya akademik atas tema yang sama. Akibatnya, banyak perdebatan yang lahir dan berujung dari dan pada kedangkalan pemikiran dan pemahaman terhadap asal-usul, landasan dan akar sejarah pemikiran keagamaan tersebut.

Pada konteks keindonesiaan, konteks paradigmaa pemikiran yang terkait dengan keyakinan atau aqidah di masyarakat Indonesia banyak merujuk dari pola pemikiran dan penalaran tentang prinsip-prinsip keyakinan yang berkembang pada era abad pertengahan atau kurun tahun 1250-an M sampai tahun 1900 M. Realitas demikian tentunya akan sangat berbeda dengan tradisi pemikiran pada era-era sebelumnya, yakni era klasik atau sesudahnya, era modern.

Dengan demikian ada suatu paradigma tersendiri dalam studi kalām, aqidah, atau tauhid yang muncul dan berkembang pada era abad pertengahan. Paradigmaa inilah yang dikenalkan dalam buku ini, sebagai langkah awal untuk kajian yang lebih serius. Untuk itu, buku ini juga dapat dijadikan sebagai referensi bagi mahasiswa yang menekuni bidang kajian kalām atau teologi Islam, khususnya teologi Islam abad pertengahan.

Penulis menyampaikan terimakasih kepada Pusat Penelitian UIN Sunan Kalijaga yang membiayai penelitian tentang pemikiran kalām abad pertengahan sampai lahirnya draft awal buku ini. Penulis berterimakasih kepada Rusliyanto yang dengan tekun membantu penulis dalam mengumpulkan dan mengolah data untuk kepentingan penelitian dan penulisan buku ini. Juga, penulis menyampaikan terimakasih kepada semua pihak yang ikut serta baik secara langsung maupun tidak langsung sehingga buku ini bisa hadir di tangan pembaca.

Griya Sidokerto, 17 Agustus 2015

daftar isi

bagian pertama

ARTI PENTING DAN ARAH KAJIAN KALĀM PERTENGAHAN

Kajian kalām atau dikenal dengan istilah *al-aqidah*, *ushul al-din* atau teologi Islam, dalam perspektif sejarah terdapat beberapa fase atau periode pemikiran.[1] Diantara periode yang digunakan dalam kalām ialah periode klasik, pertengahan, atau modern dan kontemporer. Periodesasi tumbuh-kembangnya keilmuan dapat menjadi penanda pola atau karakteristik pemikiran yang membedakannya pada satu periode tertentu, baik dengan periode sebelum atau sesudahnya; setiap fase memiliki karakteristiknya masing-masing. Selain itu, dalam konteks kajian periodesasi dapat berfungsi sebagai batasan pengkajian agar lebih fokus dan tidak melebar.

Meski demikian, pembatasan suatu periode atau ruang kajian dalam berbagai perspektif sampai saat ini masih membutuhkan penguatan argumen dan penambahan pemahaman dari intelektual, terutama dalam hal penguatan bukti-bukti sejarah pemikiran. Kekaburan periodesasi pemikiran tersebut sampai saat ini masih sering terjadi, akibat kurang memadainya argumentasi dalam perbedaan perspektif dan pendekatan dalam memahami batas-batas kajian. Oleh karena itu, hal penting yang harus segera dilakukan adalah dengan memperkuat dan memperkaya pengkajian lebih lanjut terhadap suatu tema tertentu pada waktu tertentu untuk dapat menghasilkan konsep apa yang dimaksud secara kompre-

---

[1] H. Zuhri, *Pengantar Studi Kalām,* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm 20.

hensif. Dengan demikian, konsep studi kalām era pertengahan misalnya, dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.

Persoalan lain ialah bahwa sebagian masyarakat muslim mengidentifikasi dirinya sebagai masyarakat yang beraqidah *Asy'ariyah* dan/atau *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah,* tetapi realitas di lapangan menunjukkan bahwa referensi dan pemahaman yang sesungguhnya berasal dari rumusan keilmuan yang dibangun para intelektual muslim pada tahun 1500-an. Padahal jika dipahami lebih lanjut, mestinya pemikiran aqidah Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari yang hidup pada tahun 900-an dijadikan referensi utama dalam perumusan prinsip aqidah.

Gambaran faktual di atas menunjukkan bahwa sejarah, wacana, dan dinamika kajian kalām dalam Islam yang sangat dinamis kurang diperhatikan. Hal ini terjadi salah satunya karena terdapat ketidakseimbangan arus transmisi dan informasi pewacanaan di satu sisi, dan transmisi dan informasi keyakinan di sisi lain. Pada umumnya di dalam masyarakat yang seringkali didahulukan adalah keinginan untuk meyakini daripada untuk mengetahui atau memahami sesuatu. Padahal suatu keyakinan yang muncul sebelum adanya pengetahuan akan berujung pada ideologisme yang jika terus-menerus didiamkan akan melahirkan ideologi yang kaku. Dalam konteks demikian, tulisan ini berusaha mencairkan kekakuan gagasan yang selama ini dianggap sudah selesai dan final, khususnya pada wacana tentang studi kalām era pertengahan.

Salah satu titik penting kajian kalām era pertengahan adalah suatu fakta bahwa teks-teks kalām yang dijadikan rujukan di pusat-pusat pendidikan di Indonesia baik yang formal seperti madrasah dan sekolah umum, atau yang informal seperti pesantren dan majelis ta'lim adalah teks-teks kalām yang ditulis pada era pertengahan. Fakta demikian menjadi jelas bahwa pemikiran kalām yang berkembang di Indonesia termasuk *mainstream* kalām era pertengahan. Di antara teks-teks tersebut adalah *Dalail al-Tauhid* karya al-Sya'rani,[2] *Um al-Barahain* karya al-Sanusi, *Khusun al-Khamidiyyah* karya

[2] Jalal al-Din al-Sya'rani, *Dalail al-Tauhid*, (Demaskus: Dar al-Fikr, 1998).

Syaikh Affandi, dan masih banyak lagi teks-teks lainnya. Teks-teks tersebut tidak saja memberi pengaruh pada pemikiran kalām di Indoensia khususnya, tetapi juga di dunia Islam pada umumnya. Teks-teks itu merepresentasikan suatu kebenaran yang ditawarkan kepada masyarakat.

Ketika sebuah perspektif menjadi suatu kebenaran yang tidak dapat dirubah lagi, maka kemudian akan melahirkan klaim-klaim kebenaran. Klaim-klaim yang demikian tidak saja menghilangkan, mengeksklusi atau mengaburkan konstruksi awal suatu pemahaman, tetapi juga berkembang menjadi sebuah kebenaran tunggal. Sebuah teks dikatakan sebagai sebuah perspektif, karena teks adalah sebuah gagasan, apakah itu gagasan penulisnya atau gagasan objektif sebuah aliran atau madzhab.[3]

Terlepas dari gagasan yang diindikasikan di atas, asumsi yang diusung dalam tulisan ini adalah bahwa konsep teologis yang berkembang di suatu masyarakat membawa implikasi terhadap dimensi-dimensi lainnya, seperti pemahaman tentang diri, etika sosial, politik, hukum, dan pemahaman tentang kemanusiaan dan masa depan pada umumnya. Oleh karena itu, untuk membangun, memperbaiki atau mengubah suatu pandangan kemanusiaan dan keduniawiaan yang mengakar di suatu masyarakat, maka yang diperlukan terlebih dahulu dilakukan dan sekaligus dipahami adalah bagaimana mengamati dan memahami konstruksi teologis masyarakat tersebut.

Terjadinya perubahan sejalan dengan gerak kehidupan manusia. Perlu disadari bahwa waktu terus berlangsung, dan secara otomatis perubahan akan terus terjadi. Tetapi, perubahan tidak terjadi dengan sendirinya. Ia perlu diusahakan agar perubahan sesuai dengan yang dikehendaki. Maka dari itu, baik pihak yang tidak mau berubah dan pihak yang kurang memperhatikan perubahan tersebut akan menjadi korban perubahan tersebut. Maka adalah niscaya bahwa masyarakat harus menjadi agen perubahan.

---

3 Mustafa Shah, "Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: The Synthesis of Kalām", dalam *Religion Compass*, Vol. 1 No. 4 (2007), hlm. 430-445.

Meski demikian, terjadinya perubahan tidak semestinya dipaksakan. Hal yang sama juga berlaku dalam diskursus kalām pada era pertengahan.

Terdapat fakta-fakta yang menunjukkan terjadinya perubahan pada era pertengahan. Perubahan itu disebabkan oleh berbagai faktor dan perspektif. Faktor perubahan didorong terutama oleh realitas sosial; konstelasi sosial politik yang dinamis juga menjadi salah satu faktor di dalamnya.[4] Selain itu, suatu perspektif juga menjadi salah satu unsur terjadinya perubahan dalam diskursus. Suatu perspektif tidak semata-mata secara pasif mengarahkan suatu kajian. Perspektif dapat menjadi suatu 'kerangka pemikiran' yang sengaja diusung untuk kepentingan atau tujuan tertentu.[5]

---

[4] Amin Abdullah, *Falsafah Kalām*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 140.

[5] Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid*, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 132.

PROSES KAJIAN

Buku ini merupakan salah satu hasil penelitian penulis tentang diskursus kalām yang dikemukakan oleh sekian banyak tokoh yang hidup pada era abad pertengahan. Maka dari itu, dalam penelitian ini penulis menggunakan pendekatan historis.

Data yang dibutuhkan dalam penelitian ini terdiri dari primer dan sekunder. Data primer yakni berupa keseluruhan karya utama tentang diskursus kalām yang ditulis pada era pertengahan. Sedangkan data sekunder terdiri dari data literatur atau kajian yang pernah dilakukan terkait yang berangkat dari dan bertumpu pada kajian yang mencakup kumpulan pemikiran tentang diskursus kalām.

Proses pengumpulan data dilakukan dengan metode klasifikasi dan dokumentasi untuk kemudian dijadikan sebagai data penelitian. Proses klasifikasi dan dokumentasi tersebut didasarkan atas tiga klasifikasi data yang sesuai pokok bahasan dalam buku ini, yakni klasifikasi biografis seorang tokoh kalām, pemikiran kalām, dan gagasan-gagasan umum yang dapat ditarik sebagai benang merah dan menjadi karakteristik dalam konsep diskursus kalām era pertengahan.

KONSEP PERTENGAHAN

Kata "pertengahan" berasal dari kata *medieval* dalam bahasa Inggris, yang diambil dari bahasa bahasa Latin, *medium aevum,* yang artinya era pertengahan atau *middle age*. Maka, studi kalām era pertengahan merupakan kajian yang tidak asing di kalangan intelektual baik intelektual muslim maupun intelektual Orientalis dan/atau Islam. Di antara pustaka yang menunjukkan wacana kalām era pertengahan adalah *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber* (*Islamic Philosophy, Theology and Science*).[6]

Meski disebut juga dengan *middle age,* tetapi yang dikehendaki pada buku tersebut bukan konsep *middle age* dalam arti sebagaimana yang dimaksudkan dalam tulisan ini melainkan konsep yang dibuat oleh pemikir Orientalis sebagai kategorisasi waktu yang memang, menurut mereka, menempatkan Islam sebagai sebuah agama dan pemikiran *mainstream* yang berkembang, yakni periode waktu di antara era klasik Yunani sekitar tahun 500 SM sampai dengan abad ke-2 M. Sedangkan rentang waktu era peradaban modern Eropa dimulai pada tahun 1500 M sampai dengan sekarang. Di antara era klasik dan era modern atau tepatnya kisaran waktu antara abad ke-2 M sampai dengan tahun 1500 M, sering disebut seagai era Romawi dan kemudian disusul dengan era Kegelapan (*Dark Age*) atau era Pertengahan Barat. Periodesasi sejarah demikian berlaku secara umum dalam perspektif sejarah Barat-Eropa. Oleh karena itu, tidak aneh jika mereka menempatkan sejarah Islam pada era kegelapan Barat karena tolok ukurnya adalah periode sejarah Barat.

---

[6] Wim Raven, *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiaber* (*Islamic Philosophy, Theology and Science*, (Leiden: Brill, 2001).

Pandangan demikian pada umumnya digunakan sebagai acuan resmi di kalangan intelektual Barat sehingga jika disebut *Islam in Middle Age*, misalnya, maka konsep *Middle Age* tersebut merujuk pada periodesasi sejarah yang diusung oleh intelektual Barat dan menjadi arus utama pemikiran hingga sekarang. Bahkan, ada penulis Indonesia yang menggunakan pemahaman seperti di atas, misalnya pada *Epistemologi Kalām Pertengahan* karya Wardani.[7] Buku ini merupakan salah satu karya tentang kajian kalām Qadhi Abd al-Jabbar yang dikategorikan sebagai kalām pertengahan karena konsep pertengahan yang dimaksud sebagaimana juga digunakan oleh intelektual Barat pada umumnya.

Lebih lanjut, istilah *medieval era* kemudian mulai digunakan oleh para pengkaji Islam atau orientalis pada abad ke-19 M untuk menunjuk pada identitas Islam. Hal itulah yang kemudian melahirkan istilah *Medieval Islam*. Maka dari itu, istilah tersebut pada umumnya digunakan untuk menunjukkan suatu periode tentang eksistensi Islam dengan menggunakan perspektif periodesasi waktu yang berasal dan berangkat dari pemahaman sejarah peradaban Eropa-Barat.

Namun demikian, konsep tentang pertengahan Islam (*Medieval Islam*) masih *debatable*. Dalam dunia pemikitan semua intelektual belum sepenuhnya sepakat dengan istilah tersebut. Yang jelas, istilah *Medieval Islam* sering digunakan dalam literatur-literatur orientalistik untuk menyebut sebuah kurun waktu dalam peradaban Islam. Secara umum, sesuai dengan pengamatan penulis, minimal ada dua kutub pemikiran yang dapat digunakan untuk memahami istilah *Medieval Islam*.

Pertama, istilah tersebut merujuk pada pembagian kurun atau periode sejarah peradaban Eropa, sebagaimana dijelaskan di atas, di mana periodesasinya terdiri dari era *Classical Era, Medieval Era dan Modern Era.* Istilah era klasik ini merujuk pada kejayaan

---

[7] Wardani, *Epistemologi Kalām Pertengahan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003).

peradaban Yunani yang berada di antara abad ke-5 SM sampai abad ke-3 M. Setelah itu masuk ke era pertengahan atau *Medieval Era* yakni antara abad ke-3 M sampai dengan abad ke-15 M. Terakhir, *Modern Era*, yakni era di mana bangsa Barat memulai masa puncak kejayaannya sampai sekarang. Dengan merujuk pada pola periodesasi di atas, para penulis studi oriental menggunakan istilah *Medieval Islam* yang berarti menjadi bagian dari *medieval period of Western-Christian*. Tetapi, mereka tetap menggunakan istilah *Medieval Islam*, bukan *Islam in Medieval Era*.[8]

Kedua, konsep *medieval Islam* atau Islam pertengahan diukur dalam konteks internal Islam sendiri. Jelasnya, ada Islam Klasik, Pertengahan dan Modern. Ketiga era ini ada batas-batasnya dan tolok ukurnya dari dalam Islam itu sendiri. Ada dua pemikir yang, minimal, menggunakan pola ini yakin von Grunebaum dan Marshal Hodgson. G.E. von Grunebaum membagi sejarah Islam dalam tiga era yakni klasik, pertengahan dan modern.[9] Upaya pemikiran yang dilakukan atau tepatnya diusulkan oleh sejarawan Marshal G. Hodgson dalam memahami Islam berbeda dengan sejarawan Barat pada umumnya. Ia lebih memilih untuk memikirkan kembali sejarah (*Rethinking the World History*). Hodgson menyarankan untuk membedakan antara *Islamic religion* dan *Islamicate society*. Pembedaan ini penting semata-mata untuk menunjukkan bahwa sejarah Islam adalah sejarah tentang manusia dan kemanusiaan

---

8 Sebagai sekedar contoh saja, ada beberapa literatur yang menggunakan kata *Medieval Islam* sebagai bagian dari judul dengan maksud sebagaimana penulis jelas di atas. Buku-buku tersebut antara lain; Richard Hovannisian (ed.), *Religion and Culture in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

9 Hal itu sebagaimana tercermin dalam trilogi karya G.E. von Grunebaum yang sudah klasik yakni *Classical Islam: A History 600-1258* (London: Routledge, 1970); *Medieval Islam: A Study of Cultural Orientation* (Chicago: Chicago University Press, 1958); dan *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Vintage Books, 1964).

pada umumnya.[10] Oleh karena itu, dengan mengikuti pemikiran Karl Jaspers, Hodgson menyebutnya sebagai *The Axial Age*, "*...the age in which originated prophetic tradition of moralistic which Islam later brought to certain culmination*.[11] Hodgson menegaskan bahwa periode sejarah Islam sebagai bagian dari periode sejarah dunia, bukan bagian dari sejarah yang dibangun oleh Eropa. Dengan paradigma *humanistic history,* Hodgson menunjukkan bahwa kajian Islam harus indipenden atau lepas dari pengaruh dan pemaksaan perspektif dari luar.

Dengan demikian, Hodgson menempatkan Islam dalam tempat dan kapasitasnya, sehingga ia memilih menggunakan istilah *The Venture of Islam*. Dengan istilah itu ia membagi sejarah Islam ke dalam tiga bagian, yakni: (1) *The Classical Age of Islam* yang dirangkum dalam *The Venture of Islam* jilid I; (2) *The Middle Period* yang diistilahkan dengan *The Expansions of Islam in Middle Period* merupakan jilid II dari *The Venture of Islam*, sehingga dengan membaca rangkuman sejarah yang ditulis Hodgson dalam buku kedua tersebut, bagi Hodgson, periode pertengahan Islam adalah waktu di antara abad ke-10 M sampai dengan abad ke-15 M; (3) *Modern Times* yang disebut oleh Hodgson dalam *The Gunpowders Empires and Modern Times* adalah periode yang dimulai pada abad ke-16 M sampai dengan abad ke-19 M.

Periodesasi Hodgson tersebut tentu memiliki landasan yang kuat, sebagaimana yang diantaranya dijelaskan di atas. Dari Hodgson, penulis mengambil sebagian dari *the middle period* atau tepatnya dari era *The Mongol Prestige* yang dimulai pada tahun 1259 M, dan justru mengambil sepenuhnya dari dari *modern time* yakni pada tahun 1900 M. Karena itu penulis menggunakan istilah *modern Islam,* yakni era yang dimulai dari abad ke-19 sampai

---

[10] Marshal G. Hodgson, *Rethinking the World History*: *Essays on Europe, Islam and World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), hlm. 97-98.

[11] *Ibid*., hlm. 107.

sekarang sebagaimana ditulis oleh H.R Gibb.[12] Hal yang sama juga digunakan oleh Fazlur Rahman yang memposisikan abad ke-19 M sebagai *classical modern Islam* atau tepatnya mungkin *early modern Islam*.[13] Dengan berbagai landasan pemikiran di atas, istilah pertengahan yang dimaksud dalam studi kalām Pertengahan adalah antara tahun 1250 M sampai dengan 1800 M.

Dengan terinspirasi dari periodesasi di atas, konsep pertengahan dalam Islam ada di antara abad ke-13 M sampai dengan abad ke-19 M, yakni sebuah masa yang oleh sebagian pandangan dikatakan sebagai masa kegelapan Islam karena faktor kemunduran dalam berbagai bidang. Pada saat yang sama, kekuatan Barat/Eropa kembali menguasai wilayah-wilayah Islam dan wilayah-wilayah di Eropa yang sebelumnya telah dianeksasi oleh Islam. Sebelum masa pertengahan ada masa klasik yakni masa di antara kurun waktu antara tahun 650 M sampai dengan tahun 1250 M, dan masa modern yakni di antara kurun waktu antara 1900 sampai dengan sekarang. Dengan demikian, era pertengahan dalam konteks internal Islam yakni rentang waktu di antara tahun 1250 M sampai dengan 1900 M.

Gagasan tentang kalām era pertengahan ini disinggung sedikit oleh penulis dalam buku lain yang berjudul *Pengantar Studi Tauhid*. Jelasnya, gagasan kalām era pertengahan memiliki signifikansi tersendiri karena gagasan-gagasan yang berkembang di dalamnya memiliki relevansi dengan konteks studi kalām yang berkembang di Indonesia sekarang ini. Namun demikian, buku tersebut belum menjelaskan secara rinci yang dimaksud dengan kalām pertengahan itu.[14]

---

[12] H.R. Gibb, *Modern Trend in Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1947).

[13] Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1 (1970), hlm. 327-333.

[14] H. Zuhri, *Pengantar Studi Tauhid*..., hlm. 76.

Ada beberapa artikel yang dapat membantu memahami perkembangan keilmuan pada era pertengahan ini. Di antaranya adalah tulisan J.J. Saunders yang berjudul "The Problem of Islamic Decadence" dan diterbitkan dalam *Journal of World History,* Vol. 7 Tahun 1963. Tulisan lain adalah karya Andre Raymond yang berjudul "The Ottoman Conquest and the Development of the Great Arab Towns" dan diterbitkan dalam *International Journal of Turkish Studies*, No. 1 Tahun 1980. Karya lainnya ditulis oleh Khaled al-Rouyheb berjudul "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the Seventeenth Century" dan dimuat dalam *International Journal of Middle East Studies,* Vol. 38 Tahun 2006. Karya-karya di atas memaparkan tentang sejarah kemunduran Islam di satu sisi, sekaligus dinamika keilmuan di sisi lain.

STUDI KALĀM PERTENGAHAN

Studi Kalām Pertengahan merupakan suatu wilayah studi yang relatif baru, minimal menurut penulis sendiri tentunya. Penjelasan tentang studi kalām itu sendiri sudah familier di kalangan para peminat studi Islam. Studi kalām merupakan nama lain dari studi teologi dalam Islam. Dalam literatur-literatur Islam sendiri lebih sering disebut dengan istilah *al-aqidah* atau *al-tauhid* dibanding dengan istilah kalām. Namun dalam konteks pewacanaan, menurut hemat penulis, istilah kalām lebih tepat dibanding dua istilah di atas. Hal itu sesuai dengan karakteristiknya bahwa teologi Islam dalam aspek pewacanaannya diberi ruang diskursus yang cukup luas yakni studi kalām.[15]

Periodesasi studi kalām sendiri dibagi menjadi lima periode. *Periode pertama* pada era kenabian (1-12 H); *kedua*, era Khulafa al-Rasyidin (12-62 H); *ketiga*, era keemasan Islam (62-700 H atau 750-1250 M); *keempat*, era pertengahan (1250-1900 M); dan *kelima,* era modern-kontemporer (1900 M-kini).

Era kenabian dimulai pada saat Nabi Muhammad berdakwah tentang Islam dalam posisinya sebagai rasul. Pada era ini Nabi Muhammad menjadi sumber utama studi kalām, baik dari sisi makna, cakupan, pemahaman maupun metode pembelajaran dan transfer pengetahuan.

Pada era sepeninggal Nabi Muhammad atau era Khulafa al-Rasyidin, studi ini semakin berkembang seiring perkembangan Islam yang sangat pesat pada waktu itu, diskursus tentang konsep kepemimpinan atau *al-imamah*, gagasan kodifikasi al-Qur'an, dan munculnya terminologi murtad dan kafir dalam konteks sosial dan politik di kalangan umat Islam menjadi isu-isu pokok dalam studi kalām pada era tersebut.

---

15 *Ibid.*

Era berikutnya adalah era keemasan Islam, yakni era yang merupakan puncak perkembangan pewacanaan dan studi kalām. Pada era ini karya-karya *magnum opus* kalām dapat dikatakan tetap abadi dan selalu menginspirasi sampai hari ini. Dinamika perkembangan dan perubahan sosial yang sangat cepat serta transmisi pengetahuan dari satu wilayah ke wilayah lainnya menjadikan menjadi salah satu dari sekian faktor yang membentuk titik pusat keemasan studi kalām yang tidak akan dilupakan oleh sejarah.

Pasca era keemasan studi kalām dapat dikatakan mengalami kemunduran seiring dengan kemunduran Islam secara umum. Tetapi, bukan berarti pada era ini tidak ada pewacanaan kalām. Karakteristik studi kalām pada era ini terletak pada dimensi pengembangan dan peringkasan atau penyederhanaan karena metodologi yang digunakan cenderung deskriptif. Disebutkan bahwa pada era ini mengalami kemunduran, tetapi pada saat yang sama studi Islam mulai muncul dan berkembang justru pada era tersebut. Studi kalām yang dilakukan oleh beberapa tokoh seperti Ibn Khaldun yang meskipun tidak mewarnai tapi karya-karyanya sangat menginspirasi.

Pada era berikutnya, era modern dan kontemporer diwarnai dengan polarisasi gagasan baik dalam konteks tema, metodologi, maupun cakupannya. Tema-tema kalām modern lebih cenderung ke arah persoalan-persoalan kemanusiaan dari pada tentang ketuhanan. Artinya, pada era ini studi kalām digiring untuk mampu menjawab berbagai tantangan dan persoalan zamannya.

bagian kedua

MENGENAL PEMIKIRAN KALĀM ABAD PERTENGAHAN

Pada bagian ini akan dipaparkan perbincangan tentang kalām yang berkembang pada era pertengahan dalam Islam melalui beberapa tokoh berikut karya-karyanya yang terkait dengan pemikiran kalām. Maka dari itu, bagian ini disusun dengan pola pendekatan biografis. Baik biografi tokoh maupun karyanya merupakan data primer yang digunakan pada bagian ini. Data primer ditempatkan sebagai bagian dari bentuk atau konstruksi pemikiran, karena pemikir-pemikir kalām di sini menjadi subjek yang menghasilkan pemikiran, sedangkan karyanya merupakan hasil pemikiran para intelektual pada era pertengahan.

Dengan demikian, pemaparan di bawah ini tidak sekedar menghadirkan sebuah biografi, karya, dan pemikiran tanpa maksud dan tujuan, tetapi sebagai langkah awal untuk menentukan siapa dan pemikiran apa yang hadir dan memiliki perhatian khusus terhadap kalām pada era tersebut.

Karena keterbatasan waktu dan pemahaman representasi gagasan, penulis tidak menghadirkan semua intelektual pada era pertengahan yang menulis kalām. Selain itu, juga karena keterbatasan referensi, tokoh-tokoh kalām dari kalangan Syi'ah belum secara maksimal dilibatkan dalam tulisan ini. Oleh karena itu, disadari bahwa hal tersebut berimplikasi pada ruang lingkup kajian yang belum maksimal. Meski demikian, dalam kajian ini tidak bisa diganti dengan istilah "studi kalām Sunni".

IBN SAB'IN
(w. 669 H/ 1269 M)

Biografi

Ibn Sab'in bernama lengkap Abu Muhammad Abd al-Haq Ibn Sab'in. Ia lahir di Ville de Ricote, Mursia, Spanyol Tenggara pada tahun 614 H (1217 M) dan menetap di Ceuta, Cediz.

Pada umur 20-an Ibn Sab'in sudah mendeklarasikan dirinya sebagai penganut monisme radikal. "Saya adalah Dia dan Dia adalah saya," tegasnya.[1]

Ibn Sab'in belajar kepada Isĥāq Ibn al-Mar'a Ibn al-Dahhāq. Pada waktu yang sama ia juga belajar teosofi dari Abu Abdullah al-Syudi al-Isbili. Gagasan besar gurunya adalah mengintegrasikan filsafat dan tasawuf dan Ibn Sab'in berusaha merealisasikan gagasan gurunya tersebut.[2]

Pada umur 30 tahun, Ibn Sab'in pendah ke Maroko untuk mengkaji agama lebih dalam lagi. Tidak banyak informasi tentang riwayat pendidikan dan kehidupannya. Namun, ia tercatat sebagai salah seorang tokoh Muslim yang pernah melakukan korespondensi dengan Frederick II, Raja Sisilia. Perjalanan spiritualnya mendorong Ibn Sab'in tidak diam di satu tempat. Setelah dari Maroko ia menuju ke Tunis, kemudian ke Kairo. Setelah menetap di Kairo, ia tinggal di Mekkah sampai ajal menemuinya pada tahun 669 H atau 1269 M).

---

[1] Yousef Alexander Casewit, *The Objective of Metaphysics in Ibn Sab'in's Answers to the Sicilians Questions*; www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr08/7, diakses pada 20 Februari 2015.

[2] Sami Syahir Masykur, "al-Falsafah al-Akhlaqiyyah li Ibn Sab'in" dalam *Majjalah Kulliyah al-Dirasah al-Insaniyyah al-Jami'ah al-Kuffah*, No. 2 (2012), hlm. 1.

Karya dan Pemikiran

Ibn Sab'in adalah seorang filosof-mutashawwif. Pemikiran pokoknya disebut *al-wahdah al-mutlaq* atau monisme radikal. Pandangan ini sangat dekat dengan diskursus kalām, yakni tentang makna dan konsep keesaan Tuhan. Keseharian Ibn Sab'in dikenal sebagai seorang sufi yang tampak dari gaya bicaranya. Selain itu, ia juga dikenal sebagai seorang mistikus dari Mursia.

Tetapi, dalam konteks pewacanaan tentang konsep ketuhanan, nalar Ibn Sab'in dekat dengan referensi-referensi dari pemikiran filosof Yunani, seperti Plato dan Aristoteles yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Maka, dalam hal ini Ibn Sab'in dapat disebut sebagai seorang teolog, sebagaimana yang dapat dilihat melalui karyanya yang berjudul *Budd al-'Arif.* dalam karya tersebut tampak bahwa ia memiliki pandangan yang unik tentang konsep ontologi ketuhanan. Kitab yang merupakan *masterpiece* Ibn Sab'in ini ditulis setelah ia hijrah dari Spanyol ke Maroko atau sekitar tahun 643 H.

Di samping *Budd al-'Arif*, buku Ibn Sab'in lain yang terkenal adalah *al-Kalām al-Masa'il al-Shiqliyyah*. Buku tersebut berisi kumpulan surat Ibn Sab'in, hasil korespondensi dengan Raja Frederick II. Surat-surat tersebut merupakan jawaban atas kritik yang diberikan oleh raja dari Sisilia itu.Selain itu, Ibn Sab'in juga menulis tentang mistisisme kenabian yang berjudul *Anwar al-Nabi: Asraruha wa Anwa'uha*. Menurut Oliver Leaman, Ibn Sab'in punya obsesi, sebagaimana dengan integrasi gagasan oleh gurunya, bahwa ia bisa masuk ke dalam dunia keilmuan tasawuf tetapi dengan menggunakan perspektif filsafat.[3]

Nalar Kalām

Ibn Sab'in dapat dikatakan bukan seorang pemikir kalām terdepan, tetapi meski demikian ia telah memberikan sumbangan

---

[3] Oliver Leaman, "Ibn Sab'in" dalam Oliver Leaman (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Genealogy of Iqbal*, (London: Routledge, 1998), hlm. 646-647.

pemikiran tentang konsep ontologis ketuhanan. Sumbangan pemikiran ini dapat dijadikan sebagai bagian mata rantai pemikiran kalām era abad pertengahan. Tidak semua persoalan disinggung oleh Ibn Sab'in sehingga mungkin saja apa yang ditulisanya tidak utuh, terutama yang terlihat bahwa awalnya Ibn Sab'in memilih orientasi yang diarahkan kepada wacana teosofi. Dengan demikian, dapat diasumsikan bahwa di samping dimensi ontologis, nalar kalām Ibn Sab'in juga termasuk ke dalam ranah epistemologi dan metodologi

Ruang epistemologis dan metodologis tersebut dapat ditelisik dari pemikirannya tentang konsep keabadian alam (*the eternity of the world*) dan tentang konsep jiwa (*the soul*). Dua tema ini sebenarnya bagian dari diskusi-diskusi dengan Raja Frederick II dari Sisilia yang dilakukan dalam bentuk korespondensi.[4] Dalam menjawab asumsi kebadian alam sebagaimana dipahami oleh Frederick II, Ibn Sab'in terlebih dahulu menjelaskan apa yang dimaksud dengan alam. Menurutnya, alam seperti yang dirumuskan oleh Asy'arinisme sebagai suatu benda (*jism*) yang terdiri dari partikel atau esensi (*al-jauhar*) dan perkembangannya dalam ruang, waktu, dan struktur yang membentuk dalam eksistensinya (*al-'ard*). Pemahaman tersebut perlu ditambahkan, bahwa bagi Ibn Sab'in, hal itu juga dimaksudkan sebagai makna alam adalah *al-jauhar al-rukhiyyah* seperti alam malakut, dan *al-'aradiyyah al-rukhiyyah* seperti hati sanubari.[5]

Sebagaimana halnya dengan alam, konsep keabadian atau dahulu (*al-qidam*) juga harus diperjelas. Istilah *qadam al-alam* terbentuk dalam konsep keabadian yang membutuhkan sebab, padahal *qidam*-nya Allah itu ada dalam *dzatiyyah*-nya sehingga tidak membutuhkan sebab apapun. Maka dari itu, istilah alam *qadim* (*eternity*) tidak sama dengan *qadim*-nya Allah, karena yang memiliki sifat *qadim* secara substantif hanya Allah, sehingga tidak dapat

---

[4] Ibn Sab'in, *Al-Kalām fi Masa'il al-Shiqliyyah,* (Bairut: al-Maktabah al-Katolikiyyah, 1941), hlm. 2.

[5] *Ibid*., hlm. 3-9.

dikatakan bahwa Alam itu *qadim*.[6]

Dengan demikian, secara epistemologis dapat disimpulkan bahwa Ibn Sab'in mencoba untuk mencari kebenaran dari hipotesis-hipotesis yang dibangun untuk mencapai suatu konklusi. Ia merumuskan tentang alam (*al-alam*), keabadian (*al-qadim*), kebaruan (*al-khuduts*), pembaruan (*al-ibda'*), dan penciptaan (*al-khalq*). Hal itu semua dikaitkan dengan konsep Allah yang tunggal (*al-wahdah*), ganjil (*al-witr*), universal (*al-muthlaq*), dan murni (*al-mahdh*), maka hasilnya akan tampak bahwa yang terjadi justru pemisahan atau pemilahan dan ketidaksamaan pemahaman antara satu terma dengan terma lainnya yang berbeda orientasi dan substansinya.

Hal yang sama juga dilakukan oleh Ibn Sab'in ketika menjelaskan tentang konsep *al-'ilm al-ilahi*[7] dan *al-nafs*.[8] Oleh karena itu, dari Ibn Sab'in kita belajar banyak dari dinamika terminologi untuk membangun sebuah konsep dan pemahaman. Keyakinan terhadap keesaan Allah dan bahwa alam itu baru tidak sekedar dibangun dengan satu kata "yakin", tetapi juga perlu didasarkan atas klarifikasi masalah, verifikasi terminologi dan baru kemudian kodifikasi konsep. Hal itu yang ditulis Ibn Sab'in untuk Frederick II.

Dari pemaparan uraian di atas, dapat dikatakan bahwa pemikiran Ibn Sab'in tidak muncul dari ruang kosong. Korespondensinya dengan Frederick II, latar hidupnya yang bergumul dengan komunitas Nasrani di Murcia, dan pengalamannya ketika berada di Maroko yang kuat dengan nalar tradisionalis menjadikan pemikiran Ibn Sab'in terasah sedemikian rupa. Dalam konteks demikian, sebagaimana dinukil oleh Muhammad Yasir Syaraf tentang kalām, Ibn Sab'in berpendapat sebagai berikut.[9]

---

6 *Ibid*., hlm. 9-12.

7 *Ibid.*, hlm. 24-62.

8 *Ibid.*, hlm. 64-80.

9 Muhammad Yasir Syaraf, *Al-Wakhdah al-Muthlaqah 'Inda Ibn Sab'in*, (Bagdhad: Dar al-Nasyr al-Rusydiyyah, 1981), hlm. 72.

من أهل الأحوال من هو هذا الكلام عنده من برهان وجودي، ومن العلماء من يجعلها من قبيل الأمور الخطابية، وفيه محاطبة برهانية – بل محاطبات، وفيه ما قوته قوة الجدل، ومن محاطبته ما هي شرعية بالقصد الأول، ومنها ما يستند إلى النقل والعقل بحسب ما بنظر فيه أو يقبل وبحسب حب الناس.

Oleh karena itu, Ibn Sab'in mengusulkan bahwa studi kalām juga memerlukan peran spiritual dalam bentuknya yang digambarkan oleh Ibn Sab'in, via Muhammad Yasir Syaraf, sebagai berikut.[10]

من أخلص لله وإحلاص ذاته، وذاته جميع الأمور كلها، وتلك الأمورعين نفسه، هو السلام، ومن علم الحق بعد ذلك، وذلك الحق عين باطله (باطنه) كان المؤمن. وذلك المؤمن هو ذلك الا إنه مثل نفسه التى كان عليها التوجه وإصطادها القصد المعتبر.

Bagi Ibn Sab'in, studi kalām tidak hanya sekedar wacana, studi kalām juga seharusnya membawa implikasi dan memiliki orientasi agar sampai pada pengetahuan yang benar. Pandangan Ibn Sab'in ini tentunya memerlukan metodologi yang jelas, dan pada saat yang sama, usulan Ibn Sab'in tampaknya mengarah kepada konsep *ma'rifat*. Hal itu sebagaimana yang tercermin berikut ini:[11]

أطلب الأمور الذاتية بالنظير، وحرر القول فى الكل بالعين، وعول على الوجه الغير بالشعور الخلاف، بالعلم الأمثال، بالحال البعيد عن ذلك، بالإلزام القريب منه، وبالدليل الجميع بالمجموع، بل الفرد بالفرد، بل البد المفروض الذى لاينسب له ومنه، أو هو أو كذلك بتشكيك، أو قريب بنوع من أنواع الصفح، أو هذه، أو هذا، أوهو، أو ما فى الصدور، أو الذى إذا نظر فى المكتوب أجابك وكان جوابك.

[10] *Ibid*, hlm. 73.

[11] *Ibid*., hlm. 73-74.

Dengan pernyataan Ibn Sab'in di atas, menjadi jelas bahwa ia tidak sama sekali menafikan peran nalar-nalar rasional-teoretik akan tetapi hanya dengan menggunakan nalar-nalar tersebut tentu tidak cukup. Oleh karena itu, Ibn Sab'in mengusulkan pentingnya dimensi dan peran hati agar dapat ikut serta dalam berkontribusi mencapai kebenaran tertinggi, yakni keesaan yang mutlak atau murni (*al-wujud al-mutlaq*). Dengan belajar dari kecemerlangan Nabi Muhammad mendapatkan apa yang dimaksud tersebut, Ibn Sab'in mencoba melakukan sistematisasi melalui konsep metafisika kenabian yang ditulis dalam karyanya *al-'Anwar al-Nubuwwah*.[12] Kitab yang disebut terakhir merupakan kitab yang mendiskusikan tentang kenabian dalam perspektif teo-sufisme yang diusung sebagai paradigma pemikiran Ibn Sab'in.

---

[12] Ibn Sab'in, *Anwar al-Nabi: Asraruha wa Anwa'uha* (Kairo: Dar al-Afaq, 2007).

NASR AL-DIN AL-ṬUSI
(w. 672 H/ 1274 M)

Biografi

Nasr al-Din al-Ṭusi memiliki nama lengkap Muhammad ibn Muhammad ibn Hasan al-Ṭusi. Ia lahir pada 17 Februari 1201 di Tus Khurasan. Sejak kecil ia sudah berpisah dengan ayahnya yang meninggal karena sakit. Pribadinya sebagai sebagai anak yatim tergerak untuk secara serius menggali berbagai ilmu pengetahuan.

Al-Ṭusi belajar matematika dari Muhammad Hasib, belajar astronomi dari Kamal al-Din Yunus, belajar filsafat dari Farid al-Din Samad, dan belajar tasawuf dari al-Qunawi, suadara sepupu ibn Arabi, dan Farid al-Din Attar. Ia belajar banyak pengetahuan ke berbagai tempat karena pada waktu itu kota kelahirannya Syiraz belum banyak madarasah (perguruan tinggi). Madrasah Dar al-Syifa misalnya mulai eksis pada tahun 1277 M, tahun ketika al-Ṭusi lebih banyak tinggal di Baghdad.[13]

Al-Ṭusi meninggalkan banyak karya dalam berbagai bidang. Dalam bidang matematika ia menulis kitāb *al-Shakl al-Qattā'*; dalam bidang astronomi kitab *al-Tadhkirah fi 'Ilm al-Hay'ah*; kitab *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat* atas kitab Ibn Sina dalam bidang filsafat, dan kitab *Tajrid al-'Itiqad* dalam bidang kalām, dan masih banyak karya lain yang perlu diketahui lebih lanjut. Seluruh karya al-Ṭusi diperkirakan sebanyak 165 judul buku, di mana salah satunya kitab *Awsaf al-Asyraf*, sebuah kitab yang menggabungkan filsafat dan tasawuf, tradisi pemikiran yang telah lama mengakar di akademika Syi'ah sampai hari ini. Karya lain al-Ṭusi adalah kitab

[13] Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrazi and His Writing* (Leaden: Brill, 2011), hlm. 1.

Tajrid al-'Itiqad yang merupakan penjelasan atau komentar atas doktrin-doktrin teologi Syi'ah.

Keluarga al-Ṭusi yang berasal dari tradisi Syi'ih memberi identitas al-Ṭusi sebagai seorang ulama Syi'ah. Dalam konteks kajian-kajian *natural science* yang telah ditulis oleh al-Ṭusi mungkin tidak memberi pengaruh pada persoalan kebenaran dan objektivitas yang diusung. Namun, dalam konteks kajian kalām, objektivitas kajian kembali terpecah dalam identitas Sunni dan Syi'i. Terlepas dari kedua identitas tersebut, pemikiran al-Ṭusi perlu diperkenalkan dalam konteks sebagai pembanding bagi pemikiran kalām yang berkembang dalam kalangan Sunni. Hal itu penting karena konflik Syi'i dan Sunni yang terjadi di dalam masyarakat lebih banyak didasari oleh semangat kebencian dan ketidaktahuan masing-masing pihak.

Al-Ṭusi adalah seorang intelektual Muslim yang sangat berjasa dalam menyambungkan mata rantai pemikiran keilmuan dalam sejarah Islam, khususnya dalam bidang astronomi. Bidang ini memang menjadi pilihan yang paling banyak digeluti oleh al-Ṭusi dibanding bidang-bidang lainnya. Kontribusi al-Ṭusi bahkan dimasukkan dalam *Biographical Encyclopedia of Astronomers* sebagai salah seorang astronom yang mengkritisi dan menyempurnakan pemikiran Ptolemy.[14]

Pemikiran al-Ṭusi yang khas yakni cara menggabungkan nalar filsafat di satu sisi dan nalar tasawuf di sisi lain. Integrasi kedua penalaran tersebut bukan untuk memunculkan filsafat atau tasawuf, tetapi prinsip-prinsip etika yang dapat diterapkan dalam kehidupan dan menjadi prinsip dasar bagi masyarakat.[15] Sementara dalam konteks kalām, pemikiran al-Ṭusi terkonsentrasi pada karya tunggalnya *Tajrid al-'Itiqad*. Kitab ini kemudian diberi pen-

---

[14] F. Jamil Ragep, "Ṭūsī: Abū Jaʿfar Muhammad ibn Muhammad ibn al-Hasan Nasīr al-Dīn al-Ṭūsi" dalam Thomas Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers* (New York: Springer, 2007), hlm. 1153-1155.

[15] Wilferd Madelung, "Nasir al-Din Ṭusi's Ethics between Philosophy, Shi'ism and Sufism" dalam R.G. Hovannisian (ed.) *Ethics in Islam* (Malibu, California: 1985), hlm. 85-101.

jelasan (*syarakh*) *Kasyf al-Murad* oleh Jamal al-Din al-Hilli. Pada umumnya karya al-Ṭusi ini disebut dengan *Tajrid al-'Itiqad,* tetapi ada juga yang menyebutnya dengan *Tajrid al-'Aqaid*, yang menyebutnya dengan *Tajrid al-Kalām fi Tahriri 'Aqaid al-Islam*. Tetapi, *Tajrid al-'Aqaid* adalah yang paling banyak disebutkan pada biografi al-Ṭusi.[16]

Nalar Kalām

Nasir al-Din al-Ṭusi merupakan inisator dan inspirator utama studi Kalām era abad pertengahan yang kemudian dikembangkan pada perspektif Syi'ah. Persoalannya, sesungguhnya apa konsep Kalām dalam tradisi pemikiran Syi'ah. Bagi Syi'ah, keyakinan atau tepatnya keimanan yang paling pokok meliputi konsep: (1) *al-tauhid*, (2) *al-adl*, (3) *al-nubuwwwah*, (4) *al-Imamah*, dan (5) *al-ma'ad*.[17] Kelima prinsip iman dalam perspektif Syi'ah tersebut dapat dikatakan tidak jauh berbeda dengan apa yang dicetuskan oleh Mu'tazilah melalui konsep *ushul al-khamsah*-nya. Hal yang menjadi persoalan adalah ketika kelima prinsip di atas kemudian dipahami secara berbeda-beda akibat tumbuh kembangnya pemahaman dan aliran yang berbeda-beda pada kelompok Syi'ah sendiri. Hal yang sama juga terjadi dalam konteks pemikiran al-Ṭusi. Oleh karena itu, terlepas dari kemungkinan dalam perspektif Syi'ah tersebut, pemikiran al-Ṭusi berbicara tentang kalām perlu digali lebih lanjut karena ia merupakan representasi pemikiran kalām dari kalangan Syi'ah.

Sebelum masuk pada wacana kalām al-Ṭusi, perlu dipahami terlebih dahulu bahwa al-Ṭusi dipandang sebagai seorang filosof. Dengan pemahaman ini tentunya akan berimplikasi pada struktur gagasan dan pola nalar yang di dalam karyanya yakni *tajrid al-'aqaid*. Oleh karena itu, menjadi tepat jika kemudian pen-*tahqiq*-nya men-

---

16 Nasir al-Din al-Ṭusi, *Tajrid al-'Aqaid* (Bairut: Daral-Ma'rifah, 1999).

17 Abdur Razak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalām* (Bandung: Pustaka, 2006), hlm. 93-95.

empatkan kitab tersebut sebagai *Kitab al-Kalām al-Falsafi*.[18] Nalar filsafat al-Ṭusi dapat dibaca dari komentar atas kritiknya terhadap *al-Isyarat wa al-Tanbihat* karya Ibn Sina. Dengan posisi demikian, tidak aneh jika kemudian di dalam kitab *al-Tajrid* terdapat nalar filsafat untuk membangun pemikiran teologisnya.

Sebagaimana dipahami dari paradigma atau prinsip dasar Syi'ah tentang mengesakan Tuhan (*al-tauhid*) sebagai unsur pokok keyakinan, al-Ṭusi berpendapat bahwa suatu keyakinan tidak semata-mata sebagai sebuah bangunan keteguhan hati. Keyakinan juga harus dibangun dengan penalaran yang kokoh. Oleh karena itu, perlu perumusan *al-tauhid* agar tidak terjadi kesimpangsiuran atau tumpang tindih dalam pemahaman tersebut, seperti pada dimensi ontologis ketuhanan terutama yang berpusat pada persoalan *al-wujud* (ada).

Secara umum, al-Ṭusi mengikuti pandangan para filosof bahwa eksistensi (*al-wujud*) mengikuti esensinya (*al-mahiyyah*) kecuali apa yang disebut oleh al-Ṭusi sebagai *al-wajib al-wujud* yang tidak mengikuti pola di atas. Garis besarnya al-Ṭusi tidak sepakat jika konsep tentang *ada* didefinisikan sedemikian rupa, karena definisi *al-wujud* (*Being*) berarti menempatkannya di dalam ruang, waktu, dan seterusnya sehingga menjadikan *al-wujud* tidak lagi sebagai *al-wujud,* tetapi sudah menjadi *al-maujud* (*becoming*).[19] Demikian al-Ṭusi berpendapat, [20]

ثم الوجود قد يؤخذ على الإطلاق، فيقابله عدم مثله، وقد يجتمعان لا بإعتبار التقليل، ويعقلان معا. وقد يؤخذ مقيدا، فيقابله عدم مثله، ويفتقر بالموضوع كافتقار ملكته، ويؤخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا ولاجنس له. بل هو بسيط فلا فصل. ويتكثر بتكثر الموضوعات، ويقال بالتشكيك على عوارضها، فليس جزأ من غير مطلقا.

[18] Abbas Sulaiman, "Muqaddimah", dalam Nasir al-Din al-Ṭusi, *Tajrid al-'Aqaid*, (T. tp: Dar al-Ma'rifah al-Jami'ah, 1996), hlm. 18-24.

[19] Nasir al-Din al-Ṭusi, *Tajrid al-'Aqaid*, hlm. 65.

[20] *Ibid*., hlm. 65.

Statemen di atas menunjukkan bagaimana al-Ṭusi merumuskan tentang konsep *al-wujud*. Jika kemudian konsep ini dimasukan dalam konteks wujud Allah, maka konsekuensi ontologisnya juga kembali dirumuskan oleh al-Ṭusi. Rumusan tersebut diantaranya melalui logika keharusan (*al-wajib*) dan kemungkinan (*al-mumkin*) terhadap suatu eksistensi (*al-wujud*). Lepas dari itu semua, al-Ṭusi meyakini bahwa wujudnya *dzat ilahiyyah* yang *wajib al-wujud* itu disamping tidak dapat didefinisikan juga ketidakmungkinan akal untuk mengidentifikasikannya karena *dzat* Allah bukan *al-wujud al-ma'qulu lahu,* karena *al-wujud al-ma'qulu lahu* akan jatuh pada kemungkinan-kemungkinan (*al-tasykik*). "*Wa al-wujud al-ma'lum huwa al-maqulu bi al-tasykiki. Amma al-khas bihi fa la*," demikian pernyataan al-Ṭusi.[21]

Dalam konteks kajian yang lain, secara umum pemikiran al-Ṭusi juga tidak jauh berbeda dengan pandangan para *Mutakallimin* lainnya. Di antara persoalan tersebut adalah hal tentang kebaruan alam yang ditentang oleh para filosof. Di sini al-Ṭusi berpandanngan sebaliknya bahwa alam itu baru, sebagaimana juga dipahami oleh *mutakaliimin* (Sunni) lainnya. Namun, yang membedakan dengan tokoh lain terletak pada kontribusi argumensi yang ditawarkan dan dikembangkan al-Ṭusi. Demikian al-Ṭusi berperan dalam melengkapi kajian studi Kalām,[22] terutama pada kajian tentang *al-nubuwwah* dan *al-ma'ad.*

Tentang konsep kenabian, misalnya, al-Ṭusi mengingatkan bahwa pentingnya eksistensi kenabian dalam konteks kebaikan (*istifadat al-hasan*) dan kemanusiaan (*khifd al-nau' al-insani wa takmili asykhasihi*), selain konsep *al-'ishmah* atau *al-ma'sum*. Hal yang mungkin perlu ditelaah lebih lanjut adalah pandangannya tentang posisi nabi sebagai sosok yang lebih utama dibandingkan dengan malaikat, meskipun pandangan ini menurutnya masih simpang

---

21 *Ibid*., hlm. 73.

22 Abbas Sulaiman, *Tathawwur Ilm al-Kalām ilm al-Falsafati wa Manhajiha: Dirasah Tahliliyyah Muqaranah Li Kitab Tajrid al-'Aqaid*, (Alexandria: Dar al-Ma'rifah al-Jami'ah, 1996), hlm. 98.

siur.[23] Jelasnya, baik secara *syar'i* maupun *'aqli* sebagaimana kepempimpinan bagi al-Ṭusi identik dengan kenabian. Ketika kenabian adalah identik dengan kepemimpinan dan nabi identik dengan imam maka pasca meninggalnya Nabi, imam itu harus ada untuk melanjutkan tugas-tugas kenabian yang dirisalahkan kepada Nabi Muhammad. Kewajiban perihal kepemimpinan tersebut membuat posisi penerus atau pengganti Nabi Muhammad menjadi bersifat mutlak dan jelas. Hal itu yang kemudian menjadi keyakinan di kalangan Syi'ah bahwa Ali bin Abi Thalib merupakan penerus perjuangan sebagai imam pasca meninggalnya Nabi Muhammad SAW. Demikian, bahwa menjaga dan melindungi eksistensi imam termasuk sebagai kewajiban, yang kemudian menjadi pangkal klaim teologis al-Ṭusi dan teologi Syi'ah.

Dalam hal tersebut al-Ṭusi memperhatikan bahwa imam atau pemimpin pengganti Nabi Muhammad adalah Ali. Oleh karena itu, inti dari konsep *al-Imamah* sebagai prinsip iman dalam perspektif Syi'ah adalah keyakinan atas keharusan adanya kepemimpinan yang direpresentasikan dalam konsep kenabian dan kepemimpinan dalam sosok pengganti Nabi Muhammad yakni Ali bin Abi Thalib *karrama allahu wajhahu*. Maka, klaim Abu Bakar sebagai khalifah atau imam pasca nabi adalah klaim-klaim individual yang diyakini oleh al-Ṭusi telah menyalahi nash-nash yang ada.[24]

Lepas dari klaim kekhalifahan yang sudah diketahui secara umum dan menjadi bagian dari suatu keyakinan, pemikiran kalām al-Ṭusi akan tetap dijadikan sebagai *icon* dalam studi kalām era pertengahan, terutama dari perspektif Syi'ah dan perspektif filosofis. Alasannya, karena adanya pembagian madzhab studi kalām, yakni studi kalām tradisional (*ilm al-kalām al-taqlidi*) dan studi kalām falsafi (*ilm al-kalām al-falsafi*), sebagaimana diusulkan oleh Abbas Sulaiman. Sedangkan Abbas menempatkan al-Ṭusi sebagai peletak dasar paradigma *ilm al-kalām al-falsafi*.[25]

---

23 Nasir al-Din al-Ṭusi, *Tajrid al-'Aqaid*, hlm. 130-131.

24 *Ibid*., hlm. 135-150.

25 Abbas Sulaiman, *Tathawwur Ilm al-Kalām...*, hlm. 130-131.

Klasifikasi tersebut berdampak positif bagi upaya meminimalisasi dikotomi ideologis (*Sunni-Syi'i*) dan memaksimalkan diskursus keilmuan (*taqlidi-falsafi*). Oleh karena itu, konsep *taqlidi* tersebut sebenarnya tidak identik dengan Sunni atau Asy'arianisme dan konsep *falsafi* juga tidak identik dengan Syi'isme.

Konsep-konsep di atas penting untuk dipahami dalam konteks kategorisasi dan klasifikasi agar memudahkan bagi peneliti dalam menelaah dan mengembangkan wacana kalām lebih lanjut.

IBN KAMMUNA
(w. 683 H/ 1284 M)

Biografi

Ibn Kammuna bernama lengkap Said bin Mansur Izz al-Dawlah Ibn Kammuna. Di kalangan pesantren atau pengkaji studi Islam tidak banyak yang mengenal sosok Ibn Kammuna. Namanya mulai menghiasi perpustakaan-perpustakaan di Barat berkat penelitian yang dilakukan oleh pengkaji Islam Barat. Sepengetahuan penulis, sarjana Barat yang pertama mengkaji Ibn Kammuna adalah Ignaz Goldziher.[26] Kajian atas Ibn Kammuna mulai banyak dilakukan oleh Orientalis pada tahun 1950-an. Ibn Kammuna sendiri dikenal sebagai seorang Yahudi yang mempelajari filsafat dan teologi Islam dengan serius. Ada pendapat bahwa Ibn Kammuna kemudian berpindah agama menjadi Muslim, meskipun menurut Pourjavady dan Schmidtke informasi tersebut sangat lemah.[27] Lepas dari perdebatan tersebut, pada karya-karyanya ditulis bahwa ia adalah seorang Muslim yang mengkaji agama Yahudi, Kristen dan Islam.

---

[26] Ignaz Goldziher, "Sa'd b. Mansur ibn Kammuna's Abhandlung Uber die Unverganglichkeit der Seele," dalam *Festschrift zum Achstigsten Geburtstage Moritz Steinschneider*, (Leipzig: O. Harrassowitz, 1896) hlm. 110-114.

[27] Reza Pourjavady dan Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosophes of Bagdad: Ibn Kammuna D. 683 /1278 M,* (Leiden: Brill, 2006), hlm. 11.

Ibn Kammuna lahir dan besar di Baghdad. Sejarah tidak mencatat secara pasti tanggal kelahirannya. Yang jelas ia tumbuh besar dalam lingkungan Muslim di Baghdad dan bahkan mencari pengetahuan sampai ke Allepo. Keakrabannya dengan ulama dan pemikiran Islam tercermin dari berbagai komentar-komentarnya baik terhadap Suhrawardi, Fakhr al-Din al-Razi, Abu al-Barakat al-Baghdadi maupun pemikiran Ibn Sina. Selain itu, ia juga berkorespondensi dengan Nasr al-Din al-Ṭusi.

Karya dan Pemikiran

Ibn Kammuna tidak menulis karya-karya besar baik dalam studi agama Yahudi maupun tentang studi-studi Keislaman. Apa yang ditulis Ibn Kammuna kebanyakan dalam bentuk risalah atau tulisan singkat tapi padat tentang suatu masalah tertentu. Semua karya Ibn Kammuna ditulis dalam bahasa Arab yang khas pada zamannya. Di antara karya Ibn Kammuna adalah "*Fi al-Tashdiq bi an-Nafs al-Insan Baqiyyan Abadan*.[28] Tulisan Ibn Kammuna tidak membahas hanya satu tema. Diantara tema yang dibahas adalah tentang konsep jiwa (*al-nafs*) dan kaitannya dengan *al-wujud*.

Selain dalam bentuk risalah, Ibn Kammuna juga menulis penjelasan atau komentar yang biasa disebut sebagai *al-ta'liq*. Komentar Ibn Kammuna ditulis ketika ia urun rembug tentang kritik yang dilakukan oleh Najm al-Din al-Katibi terhadap karya Fakhr al-Razi yang berjudul *al-Ma'alim*. Hal itu sebagaimana dibukukan dalam *Asilah Najm al-Din al-Katibi 'an Ma'alim li Fakhr al-Din al-Razi wa Ta'aliq Izz al-Daulah al-Kammuna*.[29] Salah satu karya yang dianggap paling monumental dan sekaligus yang khas pemikiran Ibn Kammuna adalah *Tanqih Itsbat al-Millah al-Tsalats*.[30] Kitab setebal 145 halaman tersebut membahas tentang posisi ketiga agama

---

[28] *Ibid*., hlm. 23.

[29] Sabine Schmidtke dan Reza Pourjavady, *Asilah Najm al-Din al-Katibi 'an Ma'alim li Fakhr al-Din al-Razi wa Ta'aliq Izz al-Daulah al-Kammuna* (Berlin: Freie University, t. th).

[30] Ibn Kammuna, *Tanqih al-Abkhats li al-Milal al-Tsalats*, (T. tp: Dar al-Anshar, t.th).

samawi, yakni Yahudi, Nasrani, dan Islam. Oleh karena itu, dalam hal ini dapat dikatakan bahwa fokus bidang kajian Ibn Kammuna adalah *religious studies*.

Selain dalam bidang *religious studies,* Ibn Kammuna juga menyinggung persoalan tentang filsafat atau lebih tepatnya *al-hikmah*. Karyanya *al-jadid fi al-hikmah*[31] adalah buktinya. Arah pemikiran Ibn Kammuna selanjutnya adalah perhatiannya terhadap pemikiran-pemikiran yang berkembang dalam dunia Islam, yang di antaranya adalah sufisme, sebagaimana yang ia lakukan ketika berkorespondensi dengan Nasr al-Din al-Ṭusi.

Nalar Kalām

Sebagaimana pada catatan awalnya, Ibn Kammuna bukanlah intelektual yang secara khusus menekuni studi kalām. Di samping filsafat atau hikmah, kajiannya difokuskan pada persoalan tentang jiwa dan eksistensinya setelah kematian badan, serta kajian terhadap eksistensi tiga agama samawi. Dalam buku ini pemikiran Ibn Kammuna yang menjadi pembahasan adalah persoalan keyakinan dari agama lain dan persoalan tentang keabadian atau kefanaan jiwa. Perihal studi *jiwa* tersebut kemudian menempatkan posisi Ibn Kammuna sebagai seorang filosof daripada seorang *mutakallim* atau psikolog.

Di sisi lain, ia juga menarik banyak perhatian karena label yang lekatkan padanya sebagai seorang intelektual Yahudi yang menekuni studi psikologi dan agama Islam—yang dalam hal ini menimbulkan polemik tentang agama Ibn Kammuna. Ibn Kammuna berbicara tentang kemampuan dan kekurangan manusia dalam menggapai apa yang dikehendakinya dengan segala kekurangan dan kelebihannya. Menurutnya, bagaimanapun kemampuan manusia didasarkan pada anugerah dari Tuhan. Ibn Kammuna berpendapat bahwa,[32]

---

[31] Ibn Kammuna, *al-Jadid fi al-Hikmah*, (Bagdad: t. np., 1982).

[32] Ibn Kammuna, "Risalah Syarifah fi al-Mabda waSifatihi wa al-Amal al-Muqarrab ilahi" dalam Reza Paurjabady dan Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, hlm. 186.

التام لكونه غير متعلق بشيئ خارج عنه. لا فى ذاته ولا فى صفاته. وكل ما
عداه فقير اليه وهو الملك الحق. لأن ذات كل شيء هي له لأنها منه أو مما
منه وجوده وكماله ولايستغنى عنه شيئ من شيئ.

التام لكونه غير متعلق بشيئ خارج عنه. لا فى ذاته ولا فى صفاته. وكل ما
عداه فقير اليه وهو الملك الحق. لأن ذات كل شيء هي له لأنها منه أو مما
منه وجوده وكماله ولايستغنى عنه شيئ من شيئ.

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa ibn Kammuna menjelaskan tentang eksistensi Tuhan dengan nalar yang mudah dipahami, tidak terlalu filosofis-atomistik sebagaimana dilakukan oleh *mutakallimun* pada umumnya. Ia lebih suka menggunakan kata "*al-ilah jalla jalaluh"* daripada kata "Allah". Ketika menguraikan pemikirannya dalam metode hikmahnya, Ibn Kammuna juga menggunakan kata "Allah".[33] Artinya, konsep teologis Ibn Kammuna secara ontologis dan epistemologis tampak cenderung tidak ada perbedaan antara agama samawi satu sama lain. Sedangkan pada ranah keberagamaan tampak jelas fenomenologi ketuhanan pemikiran Ibn Kammuna. Demikian ketika memahami realitas diri dan kaitannya dengan prinsip keyakinan, Ibn Kammuna juga menggunakan nalar kosmologis.[34] Dengan nalar tersebut ini, Ibn Kammuna mengklaim bahwa rumusan kosmologis tersebut *genuine* dari dia sendiri sebab jarang digunakan oleh para teolog lain. Hal itu sebagaimana tercermin dalam pandangannya berikut ini.[35]

---

[33] *Ibid*., hlm 188.

[34] Yang dimaksud dengan nalar kosmologis di sini adalah pandangan bahwa seluruh bagian dari apa yang ada di dunia ini tidak dapat dipisahkan atau didikotomikan antara satu dengan lainnya. Kesatuan kosmos ini kemudian ditempatkan dalam ruang teologis sebagai entitas yang tersusun yang kemudian diposisikan sebagai sesuatu yang dicipta atau tercipta.

[35] Ibn Kammuna, "Taqrib al-Mahijjah fi Tadzhib al-Hijjah", dalam Reza Paurjabady dan Sabine Schmidtke, *A Jewis Philosopher of Bagdad*, hlm. 206; Lihat juga, hlm. 196-206.

ومدبر العالم جلت عظمته واحد لأن أجزاء العالم مرتبط بعضها بالبعض، بمعنى إنتفاعه به كما يظهر مما مضى. فهو شحص مركب منها. فلو وجد إلهان فإن كان احدهما مستبدء بتدبيره إجتمع علتان تامتان على معلول واحد بالشحص أو بعضه. والأخر بالأخر وجب إستبداده بتدبيرهما لخلقه أحدهما لأجل الأخر. فلو كان الثانى مؤثرا فى شيء منهما عاد المحال، وإن لم يكن منهما مستبدأ به ولا شيء منه لم يكونا إلهين. وهذا برهان غريب فى التوحيد إخترعت تقريره على هذا الوجه...

Di sumber yang lain, disebutkan juga bahwa argumen Ibn Kammuna ternyata juga cukup piawai dalam pewacanaan kalām. Hal tersebut dapat ditemukan melalui komentar-komentar Ibn Kammuna atas pemikiran al-Razi dalam kitab *al-Ma'alim*, yang berisi catatan kritis terhadap sahabat Ibn Kammuna, Najm al-Din al-Katibi. Argumentasi Ibn Kammuna tentang pengetahuan manusia akan adanya pencipta *(itsbat al-'ilm al-shani')*, sebagaimana argumentasi al-Razi, masih perlu dijelaskan lebih lanjut. Jika menurut al-Razi sesuatu yang ber-*jism* bersifat baru, berbatas waktu awal dan akhir (kekal), dan adanya sebab diciptakan karena eksistensinya selalu bergerak dalam ruang dan waktu.

ولوكان ما به المشاركة حالا وما به المخالفة محلا فهذا محال، لأن ما به المخالفة إن كان فى نفسه حجما وذاهبا فى الجهات كان محل الجسمية نفس الجسمية وهو محال، وان لم يكن حزما ولا مختصا بالحيج أصلا لزم أن يكون الحاصل فى الحيز حالا فيما لا حصول له فى الحيز وذلك محال. وإن لم يكن أحد هذين الإعتبارين حالا فى الأخر ولا محلا له فحينئذ يكون ما به المشاركة ذوات قائمة بأنفسها خالية عن جهات الإختلافات، فثبت أن الأجسام متماثلة.

Sementara itu, Ibn Kammuna juga memberi catatan sebagai berikut;[36]

أقول: حاصل كلام صاحب الكتاب (الرازى) أن الحجمية والإمتداد فى الجهات إن كانت قائمة بنفسها فهي المراد بالجسم ولاشك فى تماثلها، وإن كانت حالة فى محل فأن كان فى نفسه حجما وإمتدادا مع أنه قائم بذاته، والا عاد الكلام ولزم التسلسل، وقد حصل المطلوب أيضا. وإن لم يكن فى نفسه حجما، لزم ان يكون الحاصل فى الحيز حاصلا فيما لا حصول له فى الحيز وهو محال.

Dari dialog di atas tampak jelas bahwa wacana perbicangan yang dilakukan oleh Ibn Kammuna masih dalam alur yang sama, yakni memberikan argumen bahwa adanya sesuatu menunjukkan adanya sesuatu gaib (*qiyas al-gaib ʻala al-syahid*). Tetapi, yang menjadi titik tekan di sini bahwa wacana tersebut tidak harus berangkat dari suatu latar keagamaan yang sama.

Pada sisi lain, pemikiran Ibn Kammuna tentang kalām lebih menititikberatkan pada orientasi penguatan keyakinan melalui kesadaran diri melalui konsep keraguan daripada yang dilakukan oleh *mutakkallimin* pada umumnya. Konsep tersebut kemudian digunakan dalam mempertanyakan keesaan Tuhan. Ibn Kammuna meragukan sesuatu dalam bentuk pertanyaan sebagai berikut.[37]

> Mengapa tidak mungkin ada dua wujud atau lebih yang hakikatnya tidak diketahui, yang sepenuhnya ada di dalam hakikat atau esensi mereka, yang masing-masing akan menjadi wujud-diri yang pasti, konsep wujud yang pasti dicerabut dari masing-masing dan diterapkan pada mereka sebagai aksiden atau sifat yang pasti. Dengan demikian mereka sama-sama memiliki gagasan yang dicerabut ini tetapi akan berbeda satu dari yang lain dalam keseluruhan esensi mereka.

---

[36] *Ibid.*, hlm. 41.

[37] Pernyataan Ibn Kammuna tersebut dinukil dari Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, penj. Munir A Muin (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 179.

Konsep keraguan dalam arti pengandaian di atas substansinya sama dengan pola nalar yang dikembangkan oleh *mutakallim*. Sedangkan yang membedakan Ibn kammuna dengan *mutakallim* adalah ia lebih tertantang untuk masuk ke dalam nalar filsafat, sementara *mutakallim* masih dalam koridor kalām tertentu sehingga struktur nalar kalām tersebut tetap masih kuat.

AL-HILLI
(w. 725 H/ 1325 M)

Biografi

Al-Hilli bernama lengkap Hasan Ibn Yusuf ibn Mukhtar al-Hilli. Kata "al-Hilli" diambil dari nama sebuah kota di selatan Iran bernama Hilla. Kota Hilla mulai dibangun pada abad ke-5 SM. Masyarakat Hilla cenderung memperkaya pengetahuan sehingga kota tersebut terkenal dengan para pakar keilmuan sehingga muncul istilah madzhab al-Hilli, terutama dalam bidang teologinya.[38] Banyaknya intelektual yang berasal dari kota ini sehingga dinisbahkan kepada mereka dengan al-Hilli, yang di antaranya Yahya bin Said al-Hilli (w. 1291 M) dan Yusuf bin Mukhtar al-Hilli (w. 1325 M), ayah Hasan Ibn Yusuf al-Hilli.

Oleh komunitas Syi'ah, entah mulai kapan, nama al-Hilli diberi tambahan nama al-'Allamah al-Hilli.[39] Di kalangan penulis Orientalis maupun Islamis lainnya yang non-Syi'i, ia masih diberi nama apa adanya yakni Hasan bin Yusuf al-Hilli, sebagaimana yang ia tulis dalam karya-karyanya.

Karya dan Pemikiran

Salah satu kontribusi pemikiran al-Hilli adalah analisis kritisnya terhadap karya Ibn Sina, *al-Tanbihat wa al-Isyarat* dan *al-Syifa*.[40] Artinya, al-Hilli juga menekuni bidang-bidang filsafat, logika,

---

38 Seyed Ahmad Reza Khezri, dkk., The Role of Hilla School in Extension of Islamic Teology" dalam *International Research Journal of Applied and Basic Science*, vol. 4, no. 11, (2013). hlm. 3575-3581

39 *Turjumah al-Mu'allif* dalam Hasan bin Yusuf al-Hilli, *Muntaha al-Mathlab*, (Iran: Majma al-Bukhuts al-Islamiyyah, t. th.).

40 Peter Adamson (ed.), *Interpreting Ibn Sina: Critical Essays* (Cambridge:

dan teologi. Dalam biografi dalam pengantar kitab *Munataha al-Mathlab* disebutkan bahwa al-Hilli selesai menulis kitab tersebut pada umur 26 tahun.

Karya-karya al-Hilli yang meliputi berbagai bidang sangat beragam. Di antaranya adalah dalam bentuk esai *al-Risalah* yang sederhana, adapula karyanya yang cukup mendalam sehingga membutuhkan beratus-ratus halaman.

Al-Hilli dikenal sebagai tokoh yang memberi apresiasi cukup baik meski disertai dengan kritik terhadap non-Syi'ah sebagaimana yang ditulis dalam kitab *Mukhtalaf al-Syi'ah*. Al-Hilli juga menekuni pemikiran hukum (dalam perspektif *fiqh al-Syi'ah*) sebagaimana yang tampak pada kitab *Tahdzib al-Ahkam*. Adapun dalam bidang kalām, kajian al-Hilli dicurahkan ke dalam satu kitab *Kasyf al-Murad fi Syarkh Tajrid al-'Itiqad*. Kitab ini merupakan penjelasan (*syarakh*) dari kitab *Tajrid al-'Itiqad* karya Nasr al-din al-Ṭusi. Oleh karenanya, dapat dikatakan bahwa kitab ini hadir sebagai suatu perwujudan yang saling melengkapi dan mengkritisi baik dalam konteks isi maupun dalam konteks antara guru dan muridnya.[41]

Harus diakui bahwa pemikiran al-Hilli lebih banyak pada bidang fiqh daripada bidang kalām. Menurut Sabine Schmidtke, karya al-Hilli seluruhnya mencapai 126 judul, termasuk karya-karya yang tidak diketahui wujud manuskripnya. Di antara beberapa karya-karya tersebut, termasuk tulisan bertema teologi atau kalām antara lain: (a) *al-Abkhats al-Mufidah fi Takhsil al-'Aqidah*, (b) *Istiqsha al-Nadzar fi al-Bakhts 'an al-Qadha wa al-Qadar*, (c) *al-Alfain al-Fariq bain al-Shidqi wa al-Mayn*, (d) *Anwar al-Malakut fi Syarkh al-Yaqut*, (e) *Minhaj al-Karamah fi Ma'rifat al-Imamah*, dan (f) *Nahj al-Haq wa Kasyf al-Shidq*. Kitab-kitab tersebut telah

Cambridge University Press, 2013), hlm. 194. Al-Hilli sendiri menulisnya dalam kitab benama; *al-Isyarat ila Ma'ani al-Isyarat*, kitab tersebut merupakan penjelas dan sekaligus kritik terhadap karya Ibn Sina *al-Isyarat wa al-Tanbihat*.

41 Hasan bin Yusuf al-Hilli, *Kasyf al-Murad fi Syarkh Tajrid al-'Itiqad*, (Qam: Muassasah Nasr al-Islami, 1437 H.).

diterbitkan. Tetapi, sampai proses penulisan buku ini, kitab-kitab tersebut belum penulis temukan. Satu-satunya referensi yang didapatkan adalah *kasyf al-murad.*[42]

Nalar Kalām

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa al-Hilli tidak dapat dilepaskan dari guru yang sekaligus pengagumnya yakni Nasir al-Din al-Ṭusi. Kekaguman itu dibuktikan dengan karya al-Hilli berupa kitab *Kasyf al-Murad* yang terdiri dari lima jilid di mana kitab ini merupakan penjelasan (*syarakh*) dari kitabnya al-Ṭusi, *Tajrid al-'Aqaid*. Dengan genealogi nalar demikian tidak sulit untuk mengidentifikasi karakteristik pemikiran Kalām al-Hilli. Bahkan ada yang seorang ulama yang berkomentar, *"Laula kasyf al-murad lamma fahimna murada Tajrid al-'Itiqad* (Seandainya saja kitab *kasyf al-murad* tidak ada, kami tidak akan dapat memahami maksud dari kitab *Tajrid al-'Itiqad*)." Pandangan demikian tentu tidak salahnya karena memang kitab *Tajrid al-'Aqa'id* terlalu sederhana atau ringkas dalam menjelaskan prinsip-prinsip kalām, apalagi al-Ṭusi mendeskripsikannya dengan menggunakan sudut pandangn filosofis. Penjelasan yang lebih sederhana juga digunakan al-Hilli untuk menjelaskan pemikiran al-Ṭusi agar mudah dipahami. al-Hilli mengonstruksi ulang dan memperluas perspektifnya dari setiap statemen yang ditulis al-Ṭusi. Statemen al-Ṭusi tersebut ditulis dalam bentuk satu kalimat, frase, ataupun dari satu alenia, yang diletakkan pada bagian atas, dengan penanda kata *qala*. Sementara penjelasan panjang lebar al-Hilli di bawahnya dengan penanda kata *'aqulu*. Salah satu pola penjelasan yang ditulis al-Hilli adalah sebagai berikut;[43]

---

42 Penulis melacak karya-karya tersebut dari Sabine Schmditke, "al-Allamah al-Hilli and Shi'ite Mu'tazilite Teology" dalam *Spektrum*, (1994), hlm. 10- 36.

43 Allamah al-Hilli, *Kasyfal-Murad fi Syarkh Tajrid al-'Itiqad*, hlm. 35-36.

المسألة الثالثة
في أن الوجود زائد على الماهيات

قال :فيغاير الماهية وإلا اتحدت الماهيات أو لم تنحصر أجزاؤها .

أقول :هذه المسألة فرع على المسألة الأولى، واعلم إن الناس اختلفوا في أن الوجود هل هو نفس الماهية، أو زائد عليها؟ فقال أبو الحسن الأشعري وأبو الحسن البصرى وجماعة تبعوهما: إن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية. وقال جماعة من المتكلمين والحكماء: أن وجود كل ماهية مغاير لها إلا واجب الوجود تعالى، فإن أكثر الحكماء قالوا : إن وجوده نفس حقيقته، وسيأتى تحقيق كلامهم فيه.

وقد استدل الحكماء على الزيادة بوجوه :الأول :أن الوجود مشترك على ما تقدم، فإما أن يكون نفس الماهية أو جزءا منها، أو خارجا عنها .والأول باطل وإلا لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها لما تبين من اشتراكه .والثاني باطل وإلا لم تنحصر أجزاء الماهية، بل تكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من أجزاء لا تتناهى، واللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الشرطية أن الوجود إذا كان جزءا من كل ماهية، فإنه يكون جزءا مشتركا بينها، ويكون كمال الجزء المشترك، فيكون جنسا فتفتقر كل ماهية إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه، لكن كل فصل فإنه يكون موجودا، لاستحالة انفصال الموجودات بالأمور العدمية، فيفتقر الفصل إلى فصل آخر، هو جزء منه ويكون جزءا من الماهية، لأن جزء الجزء جزء أيضا، فإن كان موجودا افتقر إلى فصل آخر ويتسلسل، فتكون للماهية أجزاء لا تتناهى.

Penjelasan al-Hilli di atas dapat diberi catatan lebih lanjut, bahwa al-Hilli tidak sepenuhnya mengikuti gagasan gurunya, al-Ṭusi. Al-Hilli banyak mengambil referensi, yang tidak hanya dari diskursus filsafat sebagaimana diusung oleh al-Ṭusi tetapi juga dari *mutakkilimin*, ahli kalām, seperti al-Asy'ari dan lainnya. Memang kemudian ia mengambil pandangan para filosof (*al-hukama*), Tetapi, keragaman perspektif yang diusungnya menjadikan penjelasan-penjelasan al-Hilli atas statemen al-Ṭusi menjadi semakin

luas, meskipun al-Hilli sendiri tidak memastikan apakah al-Ṭusi sepakat dengan penafsiran yang dilakukannya.

Oleh karena itu, tidak aneh jika kemudian Sabine Schmidtke menempatkan al-Hilli sebagai Mu'tazilahnya Syi'ah. Artinya, al-Hilli termasuk ruang diskursus murni sebagai seorang ulama atau pemikir Syi'ah, tapi unsur rasionalnya tampak tetap kuat sehingga diposisikan sebagai Syi'ah-Mu'tazili.[44] Disebut intelektual Syi'ah tersebut sebagaimana direpresentasikan oleh Salim al-Jawaliqi dan Hisyam bin al-Hakam, disebutkan bahwa ia menolak pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh Mu'tazilah. Hal itu terjadi pada sejak abad ke- 8 M, yang baru pada abad ke-10 dan ke-11 M beberapa intelektual Syi'i mulai mengikuti dan mempelajari pemikiran teologis Mu'tazilah. Hal itu sebagaimana dilakukan oleh al-Nawbakhti dan Abu al-Husain al-Basri. Dari kedua tokoh inilah menginspirasi pemikiran teologis-filosofis al-Hilli mulai muncul.[45]

Dari analisis Sabine dapat disimpulkan bahwa konstruksi nalar-nalar teologis al-Hilli lebih banyak mengikuti dan mendiskusikan tokoh Mu'tazilah, khususnya Abu al-Husain al-Bisri (w. 1044) yang juga merupakan murid dari al-Qadhi Abd al-Jabbar, penulis *Syarakh Ushul al-Khamsah*, yang bersumber dari Abu Hasyim, daripada dari Nasir al-Din al-Ṭusi—meski al-Ṭusi lebih dikenal sebagai peletak dasar teologi Syi'ah karena nalar filosofisnya. Sementara al-Hilli meski masih dalam konteks satu ideologi, karena banyaknya karya-karya yang hilang, ia lebih dekat dengan Mu'tazilah.

Dengan demikian, bisa jadi latar pemikiran al-Hilli mendapatkan gagasan-gagsan teologis Mu'tazilah di satu sisi, dan gagasan teologi Syi'ah di sisi lain. Pada dasarnya keduanya tidak bertentangan karena teologi (studi kalām) dalam diskursus Syi'ah adalah hanya pada persoalan *al-imamah.* Semantara konsep-konsep *burhani* tentang Tuhan dan lainnya, intelektual Syi'i mengikuti atau meng-

[44] Sabine Schmditke, "al-Allamah al-Hilli and Shi'ite Mu'tazilite Teology", hlm. 10- 36.

[45] *Ibid*., hlm. 12.

kritisi tradisi pemikiran filsafat atomistik yang sudah lama berkembang di dunia Islam baik yang diusung oleh Mu'tazilah maupun Asy'ariyah, di mana keduanya diinspirasi oleh para filosof Yunani seperti Plato, Aristoteles dan Plotinus.

Dalam konteks Syi'ah, filsafat dan teologi Mu'tazilah mewarnai para pemikir teologis seperti al-Ṭusi dan al-Hilli. Al-Ṭusi lebih condong kepada filsafat, sedangkan al-Hilli lebih condong kepada nalar teologis (Mu'tazilah). Sabine menyimpulkan bahwa,[46]

> *It seems, therefore, al-Hilli's main importance in his theological writing lies in the development of "method of moderns" which has been introduced into Shi'i teology by Nasir al-Din al-Ṭusi for the fusion of the philosophical and the theological system which reached its peak two centuries later with the work of Abu al-Jumhur al-Ahsa'i, it seems that Nasir al-Din al-Ṭusi was of far greater importance since he went much further than al-Hilli in his adoption of the philosophical system in his theological works were much more widely read by later scholars than philosophical writing of al-Hilli, most of which are lose and only one of which has been edited so far. Al-Hilli theological works were in contrast considered by later scholars as authoritative theological works.*

Dari paparan di atas dapat ditarik satu kesimpulan bahwa diskursus kalām pada era pertengahan, sebagaimana direpresentasikan oleh al-Hilli, polemik Sunni-Syi'i dalam konteks ideologis tidak mendapat perhatian banyak ulama. Mereka tidak mempedulikan diskursus tersebut dari sisi ideologis, tetapi justru menempatkannya dalam ruang diskursus semata. Oleh karena itu, lontaran kritik pemikiran dari dan kepada kedua pihak tersebut (Syi'ah dan Sunni) merupakan suatu aktivitas intelektual.

---

[46] *Ibid*., hlm. 26.

‘ADHUD AL-DIN AL-IJI
(w. 756 H/1355 M)

Biografi

Nama lengkapnya ‘Adhud al-Din Abu al-Fadhl Abd al-Rahman bin Ahmad bin Abd al-Gaffar al-Iji—agar tidak salah membaca dalam bahasa Arab ditulis عضد الدين الإيجي tanpa *tasydid* pada huruf (ج) *jim*, dibaca datar al-Iji. Al-Iji lahir di dekat kota Shiraz dan meninggal sebagai seorang narapidana di dekat Ij pada tahun 756 H/1355 M.

Al-Iji dikenal sebagai pemikir muslim abad ke-14 M yang tidak banyak menulis, salah satu karyanya adalah *al-Mawaqif*. Muridnya juga tidak banyak kecuali yang cukup terkenal yakni al-Taftazani. Oleh karena itu, sangat sedikit ilmuwan baik di kalangan Islam maupun orientalis yang mengkaji pemikiran al-Iji ini. Diantara yang sedikit tersebut, dari kalangan intelektual muslim terdapat Ahab Baidaiwi, sosok yang menekuni kajian Islam Pertengahan. Semantara dari kalangan Orientalis yang menelaah al-Iji ada Mongommery Watt dan Josef van Ess. Watt, misalnya, menerjemahkan biografi dan pemikiran al-Iji yang kemudian dikompilasikan dengan pemikir lainnya dalam *The Islamic Creeds*.[47] Sementara van Ess mengomentari dan menerjemahkan bab I kitab *al-Mawaqif,* yakni nalar epistemologi *Kalām Adud al-Din al-Iji.*[48]

Al-Iji dikenal sebagai salah seorang pemikir kontroversial pada

---

[47] Mongommery Watt, *The Islamic Creeds: A Selection*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), hlm. 86-89.

[48] Josef van Ess, *Der Erkenntnislehre des ‘Adud al-din al-Ici: Ubersetzung und Kommentar des 1 Buches Seiner Mawaqif* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1966).

zamannya. Secara umum ia mengikuti madzhab Asy'arie, tetapi tidak sedikit yang berseberangan dengan Asy'arianisme. Salah satunya adalah tentang konsep penciptaan al-Qur'an, sebagaimana yang juga diyakini oleh Mu'tazilah.

Ketika memperbincangkan persoalan-persoalan dalam kajian kalām, al-Iji mengatakan, "*Li ma la yajuz* (mengapa tidak dimungkinkan?)". Artinya, dalam diskusi kalām, terutama relasi dan konteksnya dengan realitas alam dengan perspektif *naql* maupun *aql* tidak perlu ditakuti atau dibatasi.[49] Dalam kitab *al-Mawaqif* al-Ijji meramu kalām dengan penalaran filsafat dan logika—bahkan kitab ini dianggap sebagai puncak pemikiran kalām madzhab Asy'ari.

Al-Iji juga dianggap sebagai satu-satunya ulama yang menggunakan perspektif naturalistik dalam memahami konsep-konsep ketuhanan. Maka, sangat wajar jika kemudian banyak pengkaji yang lebih menempatkan al-Iji sebagai seorang filosof daripada seorang teolog. Bahkan, Watt menyodorkan sebuah fakta bahwa al-Iji mempunyai doktrin teologisnya tersendiri yang berbeda dari doktrin teologis Asy'ariyah lainnya. Doktrin tersebut disebutnya sebagai doktrin teologis Adudiyyah yang berjumlah 27 fasal, yang ditulis al-Iji di dalam salah satu risalahnya. Salah satu fasal menyebutkan, "*The Qur'an is the Speech of God, uncreated. It is written in the copies recited by the tongues, and remembered in the breasts; what is written is other than the writing, what is recited is other then the reciting, and what is remembered is other than the remembering.*"[50]

Begitu menariknya kitab *al-Mawaqif* di mata ulama-ulama sehingga Ali bin Muhammad al-Jurjani (w. 816 H.) kemudian mengulasnya lebih lanjut dalam bentuk *syarakh, Syarkh al-Mawaqif* dalam delapan jilid,[51] atau dalam versi yang lain terdiri dari empat jilid. Dalam hal ini posisi al-Jurjani sebenarnya lebih sebagai penjelas daripada sebagai pengkritik, sebab ia cenderung mengikuti

---

49 Tim Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Teology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 10.

50 Montgomery Watt, *Islamic Creeds*, hlm. 87.

51 Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Syarkh al-Mawaqif*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).

pemikiran al-Iji dan sekaligus menjelaskannya agar pembaca dimudahkan dalam memahami isi kandungan *al-Mawaqif*. Al-Jurjani juga tidak mencoba menentang atau membelokkan kajian dari arus utama pemikiran yang digagas al-Iji.

Nalar Kalām

Jika dalam Syi'ah ada al-Ṭusi, maka dalam Sunni ada al-Iji. Demikian kira-kira istilah yang tepat untuk menggambarkan posisi al-Iji dalam konteks wacana kalām era pertengahan. Secara genealogis pemikiran kalām al-Iji yang sangat filosofis terinspirasi dari Fakhr al-Din al-Razi, tokoh filosof muslim terakhir setelah al-Ghazali. Dapat dikatakan bahwa Al-Iji merupakan salah satu tokoh *mutakallim* Sunni abad pertengahan yang paling komprehensif dalam pemikiran kalām yang terstruktur secara sistematis dan padat makna. Meskipun termasuk barisan Asy'arianisme, justru seringkali gagasannya bertolak belakang dengan al-Asy'ari dan pengikutnya. Al-Iji justru lebih akrab dengan pemikiran Mu'tazilah dan nalar yang dibangun para filosof, seperti yang dapat dilihat dalam *al-Mawaqif*.

Melalui kitab tersebut al-Iji mempresentasikan struktur penalaran kalām secara sistematis baik dari sisi epistemologis, metodologis maupun aksiologis. Secara epistemologis, al-Iji ingin mendudukan kalām dalam ruang keilmuan yang lebih jelas. Upaya ini penting agar studi kalām tidak jatuh pada ortodoksi dan sekaligus menempatkan studi kalām sebagai suatu disiplin keilmuan agar dapat dikembangkan lebih lanjut. Berangkat dari pemikiran tersebut, al-Iji mengawali kajiannya dengan mendeskripsikan tentang konsep (ilmu) pengetahuan sebagaimana yang dijelaskan di dalam bab pertama kitab tersebut.

Secara metodologis, al-Iji mempresentasikan penalaran '*aqliyah*, yakni dengan membangun argumen tentang Tuhan, sifat-sifat Tuhan dan lainnya secara rasional. Dalam konteks demikian, al-Iji mendefinisikan kalām sebagai:[52]

---

[52] Adhud al-Din al-Iji, *al-Mawaqif fi 'Ilm al-Kalām*...

التام لكونه غير متعلق بشيئ خارج عنه. لا فى ذاته ولا فى صفاته. وكل ما
عداه فقير اليه وهو الملك الحق. لأن ذات كل شيء هي له لأنها منه أو مما
منه وجوده وكماله ولايستغنى عنه شيئ من شيئ.

Dengan demikian, pemikiran ial-Iji cenderung terkesan seperti pemikiran Mu'tazilah bahkan tampak melebihinya, sehingga tidak sedikit ilmuwan yang mengkiritisi pemikiran al-Iji.

AL-TAFTAZANI
(w. 793 H/1389 M)

Biografi

Al-Taftazani bernama lengkap Mas'ud bin Umar bin Abd Allah Sa'd al-Din al-Taftazani. Ia lahir di sebuah desa bernama Nisa di Khurasan pada tahun 722 H. Proses pembelajaran yang dilakukan al-Taftazani sebagaimana pada umumnya waktu itu. Ia mengawali proses pembelajarannya dengan menekuni prinsip-prinsip umum pemahaman tentang agama dan keagamaan berikut referensinya. Ia kemudian memperdalam keilmuannya ke daerah-daerah lain, bahkan belajar sampai ke Damaskus, sampai kemudian ia menjadi ulama terkemuka di Samarqand, atas perintah Timur Lenk.

Pemikiran al-Taftazani pada umumnya lebih menggabungkan pemikiran Abu Hanifah dan al-Syafi'i. Sementara dalam konteks pemahaman kalām, al-Taftazani lebih condong pada pemikiran Sunni pada umumnya. Oleh karena itu, tidak aneh jika kemudian ia mengagumi pemikiran al-Nasafi dan bahkan menjelaskan lebih lanjut (menulis *syarakh*) kitab yang berjudul *Aqidah al-Nasafi* yang ditulis pada tahun 768 H. Bahkan dia disebut-sebut sebagai corong yang menentang pemikiran Nasr al-Din al-Ṭusi yang diposisikan sebagai pemikir Syi'ah pada waktu itu.[53]

Karya dan Pemikiran

Dari latar di atas, al-Taftazani banyak menulis tentang berbagai bidang keilmuan termasuk di antaranya kajian kalām. Salah satu karya tentang kalām yang ditulis al-Taftazani adalah (*syarakh*) *al-Maqasid*.[54] Kitab yang terdiri dari lima jilid ini ditulis oleh al-Taftazani di Samarqand pada sekitar tahun 786 H. Karya lainnya

---

[53] Marshal G. Hodgson, *The Venture of Islam II: The Expansion of Islam in Middle Period*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), hlm. 471.

[54] Sa'd al-Din al-Taftazani, *Syarkh al-Maqasid*, (Bairut: Alam al-Kutub, 1988)

adalah *Syarkh 'Itiqad al-Nasafi*, dan *Syarkh al-Talkhis*. Kitab *syarakh* yang ditulis beliau adalah *'Itiqad al-Nasafi* dan *Syarkh al-Talkhis*. Kitab yang terakhir ini bukan kitab kalām tetapi kitab *Balaghah*. Selain menekuni bidang balagah, al-Taftazani juga menulis kitab *mantiq* dengan judul *Tahdib al-Mantiq*. Tentunya masih karya lain yang ditulis oleh al-Taftazani. Di sini, penulis hanya ingin menunjukkan karakteristik pemikiran al-Taftazani jika ditinjau dari karya yang ditulisnya.

Sementara kitab *Syarakh al-Maqasid* sendiri dapat dikatakan bukan kitab *syarakh* tetapi kitab penjelasan lebih lanjut atas kitab *al-Maqasid* yang ditulis sendiri oleh al-Tiftazani. Kitab *al-Maqasid* sendiri sampai hari ini belum dicetak, yang ada masih dalam bentuk manuskrip. Sementara kitab penjelasannya yakni *Syarakh al-Maqasid* justru sudah dicetak dan dibaca oleh khalayak umum. Di dalam kitab *Syarakh al-Maqasid* yang disebut dengan kitab *al-Maqasid* ditandai dengan kata *qala*, sedangkan kata *aqulu* dan seterusnya diposisikan pada kitab *Syarakh al-Maqasid*.

Yang jelas, dari beberapa karya di atas dapat digarisbawahi bahwa rasionalitas al-Taftazani dikembangkan sedemikian rupa dalam berbagai bidang kajian dalam Islam yang memang membutuhkan peran refleksi-refleksi penalaran yang kuat. Namun demikian, al-Taftazani nampaknya tidak mau terjebak dalam rasionalisme buta. Ia tetap berprinsip pada keyakinan bahwa pemikiran yang dikembangkan merupakan penjelas dan penguat dari mainstream pemikiran yang memang telah lama mengakar di masyarakat. Posisi demikian bukan berarti tidak ada yang baru dalam pemikiran al-Taftazani.

Pola pemikirn al-Taftazani dibangun juga oleh guru-gurunya yang antara lain Adud al-Din al-Iji (w. 1355 M). Pemikiran kalām al-Taftazani tidak lepas dari gurunya al-Iji ini karena al-Iji juga menulis kitab kalām yakni *al-Mawaqif*. Guru al-Taftazani lainnya adalah Dhiya al-Din al-Quzwini. Guru inilah yang mendekatkan al-Taftazani dalam diskursus *al-balaghah* di mana ia menjelaskan kitab *al-Talkhis* yang ditulis oleh al-Quzwini. Bahkan, salah satu karya yang menurut penulis perlu dicermati adalah *al-rad al-zindiq*

Ibn Arabi. Kitab yang masih dalam bentuk manuskirp di Berlin ini cukup menarik untuk ditelaah karena dapat memposisikan al-Taftazani sebagai sosok yang memiliki pemikiran terbuka dan reflektif namun tidak lepas dari akar keyakinan dan dasar-dasarnya.[55]

Nalar Kalām

Pemikiran kalām al-Taftazani secara ringkas dapat dipahami dari karyanya *Syarakh al-Maqasid*. Kitab yang terdiri dari empat jilid ini terinspirasi dari pemikiran kalām al-Nasafi yang digelutinya dan bahkan diberinya *syarakh*.[56] Namun demikian, sebagaimana karakteristik umum yang ada di dalam arus pemikiran kalām era pertengahan, pemikiran kalām al-Nasafi atau al-Taftazabi juga sama. Yakni, mempebincangkan tentang sifat-sifat Tuhan sebagai suatu tema yang mutlak dibahas di samping pembahasan lainnya.

Al-Taftazani, sebagaimana juga diyakini oleh gurunya al-Iji berusaha meneruskan tradisi filosofis dalam diskusi-diskusi kalām yang ia tawarkan. Pola demikian sangat jelas tersusun secara rapi dalam karya *magnum opus*-nya, *Syarakh al-Maqāsid*. Oleh karena itu, dari struktur penulisan saja al-Taftazani nampaknya mengikuti gaya penulisan dan pemikiran gurunya yakni al-Iji. Cuma bedanya kalau al-Iji menggunakan konsep *al-Mawaqif* sementara al-Taftazani menggunakan konsep *al-Maqasid*.

Gagasan filosofis dan logis atas diskursus kalām yang dibangun tidak semata-mata telah berusaha menghidupkan kembali tradisi kalām klasik yang telah dirintis oleh penggasgas pertama studi thologi Islam yang dikenal dengan sebutan *mutakallimun* namun juga merupakan bagian dari rangkaian pemikiran yang ia rintis

---

55 Penjelasan panjang lebar atas biografi al-Taftazani ini terdapat dalam *muqqadimah Syarakh al-Maqasid* jilid I yang ditulis oleh pen-tahqiq-nya yakni Abd al-Rahman Umairah. Lihat, Sa'd al-Din al-Taftazani, *Syarkh al-Maqasid*, (Bairut: Alam al-Kutub, 1988) jilid I, hlm. 72-99.

56 *Syarakh 'Aqidah al-Nasafi* ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan diberi penjelasan khusus oleh E.E. Elder dalam *A Commentary of The Creed of Islam: Sa'd al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi* (New York: Columbia University Press,

sendiri dari awal. Hal itu tercermin dari karya berikutnya yang masih menyambungkan antara logika dan kalām, sebagaimana ditulis dalam salah satu karyanya yang berjudul *Tahdzib al-Mantiq wa al-Kalām*. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa nalar kalām al-Taftazani adalah nalar kalām-filosofis. Konsep integrasi kalām dalam ranah objek dan filsafat dalam ranah metodologis.

Di antara yang menjadi karakteristik utama dalam nalar kalām al-Taftazani adalah konsentrasinya pada keharusan membangun paradigma pemahaman tentanng ilmu pengetahuan sebelum lebih jauh berbicara tentang kalām. Sebagaimana juga dilakukan oleh gurunya al-Iji, hal ini dimaksudkan bahwa studi kalām memerlukan seperangkat epistemologi dan metodologi agar dapat menjabarkan problem-problem ketuhanan baik secara filosofis, logis maupun praksisnya. Untuk itu, al-Taftazani menulis; [57]

ولا خفاء فى أن حقيقة علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والإستدلال، فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة إجمالية تساويها صونا للطلب والنظر عن إخلال بما هو منها، واستغال بما ليس منها.

Keahliannya dalam bidang sastra dan/atau *balaghah* membuat nalar kalām al-Taftazani berbeda dengan pemikir lainnya, termasuk dengan gurunya sendiri. Ia mendeskripsikan gagasan-gagasan tentang ketuhanan dengan bahasa yang runtut, halus, dan sekaligus kadang sangat dalam, tapi pada saat yang bersamaan ia membangun argumentasi dan rasionalitasnya terhadap apa yang hendak diyakni sebagai suatu kebenaran. Dengan model demikian, ada dua kesulitan yang harus dihadapi oleh pengkaji pemikiran al-Taftazani, pertama dari segi linguistik dimana ia sering menggunakan kata-kata yang jarang digunakan penulis lainnya, kedua bangunan struktur pemikiran yang filosofis dan logis menjadikan permainan dalam argumentasi menjadi rumit.

---

[57] Al-Taftazani, *Syarakh al-Maqasid*, juz I, hlm. 162-163.

IBN TAIMIYYAH
(w. 728 H /1328 M)

Biografi

Ibn Taimiyyah bernama lengkap Ahmad Taqi al-Din ibn Syihab al-Din bin Abd al-Halim ibn Taimiyyah al-Numairy. Ia penganut Hanbali yang kokoh. Ayahnya bernama Syihab al-Din, seorang tokoh agama yang fanatik terhadap ajaran fiqh Hanbali. Taqi al-Din dilahirkan pada 10 Rabi al-Awal 660 H di Harran, salah satu kota induk di Jazirah Arabiyah yang terletak antara sungai Tibris dan Efrat.

Di kalangan intelektual muslim, sosok Ibn Taimiyyah sudah sangat terkenal. Kemasyhuran tokoh yang satu ini karena kebesaran karya dan pemikirannya yang menginspirasi umat Islam pada era pertengahan. Ibn Taimiyyah adalah salah satu tokoh sentral bidang kalām di era pertengahan.

Selain itu, ia juga terkenal sebagai *imam, qudwah, alim, zahid* dan *da'i* sehingga ia diberi gelar *Syaikh al-Islam*.[58] *Taqi al-Din* yang memiliki sikap santun ini, juga masyhur dengan sebutan Ibn Taimiyyah. Panggilan ini sebenarnya dinisbatkan kepada buyutnya, Taimiyyah an-Numari. Kata "Ibn" dalam bahasa Arab berarti "anak atau keturunan". Jadi, Ibn Taimiyyah secara susunan akar bahasa berarti anak keturunan dari Taimiyyah.

Ketika berusia 7 tahun atau pada tahun 667 H, wilayah Harran dan sekitarnya diserang oleh tentara Tar-tar dari Monggolia. Akibatnya, Baghdad berhasil ditaklukkan Baghdad benar-benar

---

58 H. Ladust, "Ibn Taymiyya" dalam J Scachat (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1971), hlm. 953-954.

luluh-lantak. Serangan berdarah tersebut menjatuhkan kekuasaan kekhalifahan Islam dan jatuh pada tampuk kepemimpinan Mongolia. Banyak orang Baghdad melarikan diri, tak terkecuali keluarga Ibn Taimiyyah. Damaskus menjadi kota yang dipilih oleh keluarga Ibn Taimiyyah untuk berlindung dan mengamankan diri dari kekerasan tentara Tar-Tar. Di kota yang penuh teolog dan filosof inilah, Ibn Taimiyyah tumbuh besar. Kecerdasan Ibn Taimiyyah mulai tampak sejak usia belia. Pada mulanya, ia belajar fiqh, hadits dan teologi kepada ayahnya. Namun, karena sifatnya yang tidak pernah mengenal kata puas dalam ilmu pengetahuan sangat dominan dalam dirinya, Ibn Taimiyyah mulai mencari guru selain ayahnya. Ia berguru kepada ulama-ulama ternama di kota Damaskus, salah satunya kepada Syekh Abu al-Abbas al-Mursi.

Karena ketekunan dalam belajar, ketika berusia 17 tahun potensi keilmiahan Ibn Taimiyyah sudah tampak. Menginjak usianya yang ke 20 tahun, ia mulai mengajar dan mengarang kitab. Selanjutnya pada tahun 691 H. Ia pergi ke Mekkah untuk menunaikan ibadah haji. Sepulangnya dari Mekkah ini, Ibn Taimiyyah semakin dikenal sebagai sosok yang santun, luas pengetahuan dan berani dalam menyampaikan gagasan-gagasannya. Oleh karenanya, nama Ibn Taimiyyah mulai tersohor. Kegigihannya dalam memperjuangkan dan menegakkan kebenaran yang sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan hadits mengantarnya mendapat julukan *Muhdis al-Sunnah* (penegak sunnah). Ia juga berjuang secara fisik dalam menghadapi serangan kaum Tar-tar di Syiria. [59]

Ibn Taimiyyah tergolong salah satu tokoh yang teguh pendirian dalam berteologi. Sebagai penganut fiqh Hanbali, ia memegang secara kokoh sampai dirinya menjadi tokoh berpengaruh dalam golongan Hanabilah. Setelah namanya tersebar luas dan mendapat sambutan yang rancak, Ibn Taimiyyah mendapat banyak saingan dan kecaman. Hal ini, disebabkan pada waktu itu, pemerintahan

---

[59] Perjalanan biografi Ibn Taimiyyah ini juga disebut dalam John Hoover, *Ibn Taymiyyah's Theodecy of Perpetual Optimism* (Leaden: Brill, 2007). Peneliti memahami bahwa buku tersebut merupakan salah satu karya ilmiah terbaik tentang pemikiran kalām Ibn Taimiyyah.

Damaskus menganut teologi Asyari dan madzhab fiqh Syafi'i. Jadi, Ibn Taimiyyah selalu memiliki pemikiran berbeda dan selalu berseberangan dengan ulama-ulama Damaskus waktu itu. Meskipun demikian, Ibn Taimiyyah tidak pernah merasa gentar untuk mempertahankan keyakinannya. Ia tetap kokoh terhadap Hanbali yang dianutnya.

Karena kerap berbeda pendapat dan berseberangan dengan pemerintah, Ibn Taimiyyah sering ditangkap. Hidupnya cenderung berpindah-pindah dari penjara di Damaskus ke penjara di Kairo, Mesir. Dua kota tersebut merupakan pusat kota dan pemerintahan pada masa itu. Meskipun hidupnya *nomaden*, Ibn Taimiyyah tetap menulis, sekalipun hal itu dilakukan di dalam penjara. Penangkapan terakhir terjadi karena Ibn Taimiyyah berfatwa, bahwa berziarah ke makam para nabi dan para wali dilarang oleh agama. Fatwa inilah yang membuatnya mendekam di benteng penjara, hingga akhirnya ia menemui ajalnya. Ibn Taimiyyah menghembuskan nafasnya yang terakhir pada 728 H. [60]

Karya dan Pemikiran

Aktivitas keseharian Ibn Taimiyyah hanya mengabdi kepada ilmu pengetahuan. Mempelajari khazanah keilmuan Islam—terutama yang berkaitan dengan fiqh madzhab Ahmad ibn Hanbal menjadi laku keseharian yang tak pernah lepas dari hidupnya. Cakrawala pengetahuannya terbentang dari ilmu tafsir, hadits, fiqh, filsafat bahkan kalām sekalipun. Ia tergolong orang yang multitalenta pada zamannya. Sehingga tidak heran jika ia sangat produktif dalam berbagai bidang kajian keislaman. Meskipun demikian, ia selalu merasa resah karena realitas di masyarakat yang terus berkembang dan menjauh dari nilai-nilai keagamaan yang diusungnya. Ia kemudian mencurahkan pemikiran dan keresahannya melalui berbagai karya yang dihasilkannya.

Ibn Taimiyyah juga mencurahkan perhatiannya pada aktivi-

60 Madjid, Nurcholish, *Ibn Taymiyya in 'Kalām' and 'Falsafa' (A Problem of Reason and Revelation),* Dissertation, University of Chicago, 1984.

tas fatwa. Ia banyak mengisi ceramah-ceramah, khutbah jum'at di masjid-masjid, serta mengajar di madrasah-madrasah yang bermadzhab Hanbali, salah satunya madrasah ash-Shadriyah. Tidak hanya itu, ia juga terbilang orang yang yang sangat menghargai berbagai ide dan gagasan. Bahkan, ia membuat bank ide dan gagasan. Artinya kemanapun ia pergi, selalu terselip sesobek kertas dan sebuah pena untuk mencatat gagasan-gagasan segar yang datang tiba-tiba. Sehingga dari catatan gagasan-gagasan yang termaktub dalam bank ide tersebut, lahirlah karya-karya yang banyak menginspirasi tokoh selanjutnya, semisal Muhammad bin Abdul Wahhab, pelopor aliran Wahabiyah yang berkembang di Mekkah. Dari berbagai catatan biografisnya, ditulis bahwa Ibn Taimiyyah merupakan sosok yang sangat produktif. Karyanya cukup banyak, tetapi yang terlacak saat ini hanya sekitar 350.

Beberapa karya Ibn Taimiyyah diantaranya: *Majmu al-Fatawa* (37 Jilid), *al-Fatawa al-Kubra* (lima jilid), *Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masa'il* (lima jilid), *Dar'u Ta'arudh al-Aql wa an-Naql* (sembilan jilid), *Minhaj al-Sunnah an-Nabawiyah*, *Iqtidha al-Shirath al-Mustaqim Mukhalifah Ash-hab al-Jahim, ash-Sharim al-Masyhur ala Syatim ar-Rasul*, *ash-Shafadiyyah* (dua jilid), *al-Istiqamah* (dua jilid), *al-Furqon baina Auliya ar-Rahman wa Auliya as-Syaitan*, *al-Jawab as-Shahih Liman Baddata din al-Masih* (dua jilid), *as-Siyasah asy-Syari'iyah li ar-Ra'i wa ar-Ra'iyah*, *al-Fatwa al-Hamawiyah al-Kubra*, *at-Tuhfah al-Iraqiyyah fi al-Qalbiyah*, *Naqdh al-Mantiq*, *Amradh al-Qulub wa Syifa'uha*, *Qa'idah Jaliyyah fi at-Tawassul wa al-Wasilah*, *al-Hasanah wa as-Sayyi'ah*, *Muqaddimah fi Ilmu Tafsir*, *Kitabu Majmu'at at-Tauhid*, *al-Aqidah al-Wasithiyah*.

Dari sejumlah karya di atas, sepengetahuan penulis, ada tiga karya penting yang terkait langsung dengan persoalan-persoalan kalām: pertama, kitab *Majmu'at al-Rasail wa al-Masail*. Kitab ini terdiri dari lima jilid. Sepengetahuan penulis, kitab ini sesungguhnya merupakan versi ringkas dari kitab *Majmu' al-Fatawa*. Kitab ini diringkas oleh Muhammad Rasyid Ridha. Latar pemikiran Ridha untuk menulis ulang tema-tema pokok yang ada dalam kitab

Majmu'at al-Rasa'il ini karena kepentingan praktis masyarakat. Artinya, pembaca disuguhkan suatu bacaan yang fokus membahas suatu permasalahan. Namun demikian, secara epistemologis maupun metodologis penalaran yang dibangun oleh Ibn Taimiyyah sangat mendalam.

Kedua, kitab *Majmu'at al-Tauhid*. Berbeda dengan karya sebelumnya, kitab ini oleh editornya disandingkan dengan karya-karya Muhammad bin Abd al-Wahhab. Kitab ini mengesankan kesatuan ide dan orientasi antara Ibn Taimiyyah dan Muhammad bin abd al-Wahhab. Oleh karena itu, kitab ini justru pada akhirnya menggiring pemikiran Ibn Taimiyyah ke dalam bingkai pemikiran Muhammad bin Abd al-Wahhab. Memang jika diamati lebih serius *al-Aqidah al-Wasitiyyah* karya Ibn Taimiyyah ada kemiripan dengan *kitab al-Tauhid* karya Muhammad bin Abd al-Wahhab. Namun demikian, mestinya jika dicari wilayah keasliannya pemikiran Abd al-Wahab dikembalikan secara kepada pemikiran Ibn Taimiyyah secara komprehensif.

Ketiga, kitab *al-Aqidah al-Wasitiyyah* merupakan kitab yang sangat ringkas, padat, dan sederhana dari sisi konstruksi argumen dan metodologinya. Karakteristik tekstualisme Ibn Taimiyyah tercermin penuh dalam karyanya yang satu ini. Namun, sekali lagi kita harus mampu memahami untuk apa dan untuk siapa kitab ini ditulis.

Ibn Taimiyyah adalah seorang intelektual muslim abad pertengahan yang mengikuti dan meneruskan pandangan-pandangan Ahmad bin Hanbal (w. 855 M). Oleh karena itu, dia diposisikan sebagai pengikut madzhab Hanbali. Secara umum, gagasan teologis madzhab Hanbali mengikuti *mainstream ahl al-sunnah* dengan penekanan pada pemahaman tekstualis atau yang sering disebut sebagai skriptualistik. Namun demikian, kita juga perlu membedakan pemikiran Ibn Taimiyyah dalam konstruksi nalar fiqh, nalar kalām, dan nalar tasawuf.

Untuk nalar fiqh, sebagaimana disebutkan, Ibn Taimiyyah mengikuti pemikiran Ahmad bin Hanbal. Demikian dengan nalar kalām tidak hanya dari Ahmad bin Hanbal, Ibn Taimiyyah juga

mengambil banyak pandangan seperti dari al-Ghazali dan Abu al-Hasan al-Asy'ari. Dari al-Ghazali, Ibn Taimiyyah mengambil pemikiran tentang konsep penciptaan, penciptaan alam Allah SWT. Menurut Henri Laoust dan Husaim al-'Alusi, sebagaimana ditulis oleh Jon Hoover, dalam merumuskan konsep penciptaan Tuhan, pandangan Ibn Taimiyyah jauh lebih kompleks karena di situ ia juga mengambil gagasan dari Ibn Sina (w. 428 H/1037 M),[61] dalam konteks ini yang harus menjadi perhatian, penjelasan-penjelasan Ibn Taimiyyah kadang ditempatkan dalam bidang-bidang non-kalām seperti, tafsir, penjelasan dari hadits, hukum Islam dan fatwanya.[62] Sedangkan dari kitab tauhid atau kalām-nya penjelasan mendetail tentang pemikiran kalām Ibn Taimiyyah justru sedikit. Hal itu salah satunya tercermin dalam kitab *al-Aqidah al-Wasitiyyah*. Strategi yang dilakukan oleh Ibn Taimiyyah, menurut tafsir penulis, bahwa diskursus kalām harus dibedakan dengan kalām (baca: aqidah) sebagai suatu keyakinan. Itulah yang menyebabkan pada ruang tertentu Ibn Taimiyyah menjelaskan secara panjang lebar, tetapi di tempat lain Ibn Taimiyyah menjelaskannya secara singkat.

Nalar Kalām

Salah satu teks yang tidak dapat dilepaskan dari sosok Ibn Taimiyyah adalah kitab *Naqdh Asas al-Taqdis*—yang secara harfiah berarti "pembatalan atau penolakan" atas kitab *Asas al-Taqdis* karya Fakhr al-Din al-Razi. Ibn Taimiyyah memiliki alasan tersendiri mengapa harus menanggapi pemikiran al-Razi, sebagaimana yang ditulis dalam *Asas al-Taqdis*. Menurut Ibn Taimiyyah, dari sisi karakteristik keilmuan, al-Razi adalah sosok *al-mutafalsifah wa al-mutakallimin* yang cenderung memperlebar persoalan (*al-tha'thil*)

---

[61] Jon Hoover, Ibn Taimiya Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taimiyya's Hadits Commentary on God's Creation on This World" dalam *Journal of Islamic Studies* Vol. 15. No. 3, (2004), hlm. 287.

[62] Menurut Hoover, pemikiran kalām Ibn Taimiyah yang pada dasarnya merupakan *syarakh* dari hadits tersebut terdapat dalam *Majmu' fatawa* Ibn Taimiyyah jilid 18 hlm. 218-240.

tanpa solusi. Sementara dari sisi etika intelektual, al-Razi menulis kitab *Asas al-Taqdis* untuk kepentingan duniawi, dan diapresiasi oleh penguasa waktu itu yakni Abu Bakr bin Ayub dari dinasti Ayubiyyah.[63] Tuduhan Ibn Taimiyyah tersebut tentu perlu dibuktikan lebih lanjut. Namun, karena kajian tidak untuk mengkaji tuduhan Ibn Taimiyyah, tetapi lebih difokuskan pada gagasannya dalam kitab tersebut.

Kitab Naqdh Asas al-Taqdis terdiri dari 150 halaman. Meskipun kitab ini judulnya penolakan Ibn Taimiyyah terhadap karya al-Razi namun tidak semua isi kitab berbicara tentang pemikiran al-Razi. Jelasnya, hanya sekitar 10 halaman saja yakni dari halaman 29 sampai dengan halaman 39. Selebihnya, kitab ini berisi tentang penjelasan, kritik, dan penfsiran Ibn Taimiyyah terhadap pandangan ulama, hadits, tafsir, ataupun/bahkan sikap Ibn Taimiyyah sendiri atas suatu persoalan yang terkait dengan persoalan-persoalan kalām. Salah satu bahasan misalnya, Ibn Taimiyyah berbicara tentang pandangan kalām Ibn Kullab, Ibn Rusyd, dan masih banyak lainnya.

Karya Ibn Taimiyyah lain yang terkait dengan kajian kalām adalah *al-'Aqidah al-Wasithiyyah*. Kitab ini juga relatif, secara kuantitatif, sama dengan kitab sebelumnya yakni di bawah 50 halaman, termasuk kitab yang cukup ringkas. Hal ini berimplikasi pada pola penalaran yang dikembangkan juga cenderung singkat. Kecenderungan tersebut tampak di dalam penjelasan-penjelasan yang dilakukan oleh Ibn Taimiyyah.

Pemikiran Ibn Taimiyyah dapat dipetakan ke dalam pola-pola metodologis yang berkembang seiring tradisi pemikiran para teolog dan filosof Islam. Menurutnya setidaknya ada empat pola metodologis yang berkembang pada masa itu: (1) aliran filsafat yang mengatakan al-Qur'an mengandung argumen yang berorientasi rasionalistik, (2) aliran Mu'tazilah yang lebih mengunggulkan peran rasio daripada dalil al-Qur'an, (3) golongan *mutakkalimin* yang percaya kepada aqidah dan dalil al-Qur'an yang harus diper-

63 Ibn Taimiyyah, *Naqdh Asas al-Taqdis,* (t.tp: t.p: t. th), hlm. 6-8.

caya, tanpa penyelidikan rasio, (4) golongan *mutakkalimin* yang menyeimbangkan antara dalil al-Qur'an dan dalil akal.[64]

Ibn Taimiyyah sama sekali tidak setuju dengan keempat pola atau metode golongan tersebut, dan ia menolaknya. Ibn Taimiyyah lebih memilih dan percaya terhadap aqidah dan dalil yang ditujukan oleh *nash* al-Qur'an. Menurutnya, *nash* al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan kepada Nabi Muhammad yang dijamin kebenarannya. Ibn Taimiyyah secara tegas membatasi peran akal. Baginya, metode akal dan rasional bukan merupakan metode yang diutamakan dalam Islam. Alasanya, metode rasional atau metode dengan memberi porsi yang tinggi terhadap peran akal ini, tidak terdapat dalam tradisi sahabat dan *tabi'in*.[65] Perihal metode ini—Ibn Qayyim menyebutnya dengan metode *salafiyah*—sehingga Ibn Taimiyyah terkesan apatis, skeptis, dan pesimis terhadap peran akal, tetapi sebenarnya tidak. Ia justru memperjuangkan kesadaran dan pengakuan akan adanya keterbatasan daya kerja akal manusia. Menurutnya, akal tidak mampu menembus ruang lingkup metafisika dan realitas *ultimate* Tuhan. Dari metode salafiyah ini, Ibn Qayyim melahirkan pemahaman ketuhanan. Baginya persoalan mendasar teologi adalah masalah keesaan (ketauhidan) Tuhan. Mengenai pembahasan ini, setidaknya ada tiga pokok *term* yang coba dijelaskan oleh Ibn Taimiyyah: *Tauhid al-Dzat wa al-Sifat*, *Tauhid al-Khalq*, dan *Tauhid al-Ibadah*.[66]

Pertama, *Tauhid al-Dzat wa al-Sifat*. Semua kaum muslim sepakat, bahwa tidak sesuatu apapun yang dapat dan menyerupai Tuhan. Menurut Ibn Taimiyyah, konotasi perkataan keesaan dapat berbeda dengan penyucian (*tanzih*), penyerupaan (*tasybih*) dan penjisiman (*tajsim*). Perbedaan ini bisa jadi karena pemahaman empat golongan yang telah disebut dalam gaya metodis di atas. Me-

---

[64] Ibn Taimiyyah, *Tangga Pencapaian* (*Ma'arij al-Wushul*), dalam Nurcholish Madjid (ed. dan penterjemah), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 247-256.

[65] *Ibid.*

[66] Ibn Taimiyyah, *al-Aqidah al-Wasithiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah, 1976), hlm.

nyikapi ihwal ini, Ibn Taimiyyah menetapkan bahwa nama, sifat, dan perbuatan Allah yang termuat dalam al-Qur'an dan Hadits, seperti maha hidup, memiliki tangan, dan lain sebagainya, merupakan arti apa adanya. Meskipun demikian, Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa sifat-sifat tersebut tidak sama dengan sifatnya makhluk, sebab Tuhan tidak sama dengan manusia. Dalam arti ini, aqidah aliran salafiyah terletak diantara peniadaan *sifat* dan *tasybih*.

Kedua, *Tauhid al-Khalq*, berarti bahwa Tuhan menjadikan langit dan bumi, dan sesuatu apa yang ada di dalamnya merupakan kehendak Allah, tanpa sekutu dalam menciptakan semua itu, dan tidak ada pula sengketa terhadap kekuasaan-Nya. Tidak ada kehendak makhluk yang dapat menyaingi kehendak Tuhan. Pandangan ini berlanjut pada persoalan *jabar* dan *ikhtiar* manusia. Selain juga menghadirkan pertanyaan, "apakah perbuatan Tuhan karena untuk mencapai suatu tujuan tertentu atau tidak?" Ibn Taimiyyah sebenarnya hampir mirip dengan pandangan Maturidiyyah yang menyatakan semua perbuatan Tuhan sarat hikmah dan tidak mengandung paksaan.

Ketiga, *Tauhid al-Ibadah,* yang artinya seseorang manusia tidak mengarahkan ibadahnya selain kepada Allah. Menurut Ibn Taimiyyah, hal ini akan terwujud ketika seorang muslim mampu memenuhi dua syarat: (a) hanya menyembah Allah semata, dan tidak mengakui ketuhanan selain Allah. Maka, menurutnya barang siapa yang mempersamakan al-Khaliq dengan makhluk dalam suatu ibadah, berarti ia mengangkat Tuhan selain Allah meskipun ia mempercayai keesaan Tuhan; (b) manusia hendaknya menyembah Tuhan dengan cara yang telah ditentukan oleh syariat agama, baik yang wajib, yang sunnah, ataupun yang mubah sekalipun. Semua bentuk ibadah tersebut dimaksudkan untuk ketaatan dan semata-mata karena Allah SWT.

Mengacu pada pandangan-pandangan Ibn Taimiyyah di atas, sebenarnya berpusat pada seperangkat yang cukup prinsipil, yakni tauhid. Prinsip tauhid dalam pandangan Ibn Taimiyyah tersebut jika dirampingkan sekurang-kurangnya menjadi tiga prinsip dasar. *Pertama*, perbedaan absolut antara al-Khaliq dan mahkluk. Hal ini

merupakan landasan teologis-ontologis menyangkut posisi Tuhan dengan manusia. *Kedua*, wahyu sebagai sistem pengetahuan yang lengkap dan mencukupi. Hal ini merupakan landasan epistemologis menyangkut wahyu sebagai sumber pengetahuan yang lengakap dan mencukupi. *Ketiga*, keharusan untuk memposisikan al-Qur'an dan Hadits sebagai rujukan utama di bawah cahaya ajaran generasi awal (sahabat dan *tabiin*). Ihwal ini merupakan landasan aksiologis menyangkut aktualisasi ajaran Islam berdasarkan al-Qur'an dan Hadits.

Dengan demikian, dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa secara umum perspektif Ibn Taimiyyah adalah seorang Asy'arianis, tetapi di sisi lain ia seorang intelektual yang mengapresiasi pemikiran Mu'tazilah khususnya dalam konteks kebebasan (*free will*). Menurut Jon Hoover, konsep ketuhanan Ibn Taimiyyah tidak lepas dari pengaruh pemikiran Ibn Sina dan al-Farabi.[67] Dalam konteks nalar tekstualisme Ibn Taimiyyah memang tidak dapat dilepaskan dari Ahmad bin Hanbal. Tetapi, dalam konteks yang lain Ibn Taimiyyah mendeskripsikan ruang kontradiksi antara nalar dan naql. Di dalam salah satu karya terbesarnya, *Dar Ta'arud baina al-Aql wa al-Naql*, Ibn Taimiyyah mencoba mencari titik temu antara dimensi nalar atau akal, terutama yang berkait dengan persoalan-persoalan dan prinsip-prinsip dasar ketuhanan sebagaimana tercermin dalam al-Qur'an.[68]

---

67 Jon Hoover, *Ibn Taimiyyah's Theodicy Perpetual Optimism* (Leaden: Brill, 2009).

68 Ibn Taimiyyah, *Dar Ta'arud al-'Aql wa al-Naql aw Muwafaqat Sahih al-Manqul wa al-Ma'qul* (Riyadh: Dar al-Kunuz al-Adabiyyah, 1999).

IBN AL-QAYYIM AL-JAUZIYYAH
(w. 752 H/ 1353 M)

Biografi

Nama lengkap Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah adalah Abu Abd Allah Syams al-Din Muhammad bin Abu Bakar bin Ayyub bin Sa'ad bin Harits al-Zar'i. Ibn al-Qayyim lahir di Damaskus.

Ibn al-Qayyim dikenal sebagai salah satu tokoh cendikiawan muslim yang memiliki pemikiran cemerlang dalam bidang ilmu fiqh, tafsir, hadits, tauhid, kalām, etika dan kesusasteraan Islam.[69]

Para teolog kontemporer mengenal Ibn Qayyim juga dengan nama Ibn Qayyim al-Jauziyyah, yakni sebuah julukan populer yang lebih banyak dikenal orang, ketimbang Ibn Qoyyim atau Ibn al-Jauziy saja. Julukan nama Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah memiliki akar historis yang jelas. Dalam berbagai catatan biografi Ibn Qayyim disebutkan bahwa julukan tersebut dinisbatkan kepada profesi ayahnya sebagai kepala sekolah. Qayyim al-Jauziyyah adalah gelar ayahnya. Gelar ini didapat karena ayahnya mendirikan dan memimpin madrasah di Damaskus yang bernama Madrasah al-Jauziyyah, yang bermadzhab Hanbali sebagai anutan fiqh dan ideologis. Maka, julukan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah berarti putra laki-laki dari kepala sekolah al-Jauziyyah.[70]

---

[69] Biografi panjang lebar Ibn al-Qayyim di antaranya terdapat dalam Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Tobat: Kembali Kepada Allah*, pent. Abdul Hayyie al-Kattani, (Jakarta: Gema Insani, 2006), judul asli karya Ibn al-Qayyim tersebut adalah *al-Taubah wa al-Inabah*, hlm. 23-37.

[70] *Ibid.*

Ibn al-Qayyim berasal dari keluarga yang termasuk kelas ningrat. Ayahnya, Syams al-Din, sebagaimana disebutkan adalah seorang pendiri sekaligus kepala madrasah al-Jauziyyah yang terkenal di Suriah—ayahnya lahir di Damaskus pada tanggal 7 Shafar 691 H/4 Februari 1292 M. Ia seorang cendikiawan muslim yang bermadzhab Hanbali dan menganut teologi Sunni.

Ibn al-Qayyim tumbuh dan berkembang dengan sikap yang sangat kritis dan progresif terhadap ilmu pengetahuan. Sekalipun ia masih berusia belia, dengan tanpa rasa takut, ia duduk bersama dengan orang yang usianya lebih tua untuk belajar bersama. Ibn al-Qayyim semangat menimba berbagai ilmu yang tidak mudah puas terhadap ilmu pengetahuan. Ia tak pernah mengenal kata lelah dalam belajar, waktunya hanya habis dengan belajar dan membaca.

Pemikiran Ibn al-Qayyim dipengaruhi oleh sejumlah tokoh yang mengantarkannya kepada wawasan yang luas. Ibn al-Qayyim belajar ilmu fiqh kepada Ibn Taimiyyah; ia belajar *Ilm al-Ushul* kepada Syafiuddin al-Hindi; dan ia belajar ilmu *Faraidl* kepada Majduddin Ismail al-Harrani. Ibn al-Qayyim juga belajar gramatikal bahasa Arab kepada Ibn Abi al-Fath Baththiy. Sejumlah tokoh tersebut selain sebagai guru juga sekaligus sebagai teman diskusi Ibn al-Qayyim. Rancaknya macam keilmuan yang dipelajari dan didalami Ibn al-Qayyim, mengantarnya menyandang gelar sebagai ulama yang memiliki pengetahuan luas dan pemikiran yang cemerlang.

Ibn al-Qayyim menghembuskan nafas terakhirnya pada usia 60 tahun, pada malam Kamis, 13 Rajab 751 H/ 23 September 1350 M. Berita wafatnya cepat tersebar di seantero kota Damaskus. Para tokoh, Qadhi, dan orang-orang berhamburan datang dan larut dalam kesedihan bela sungkawa. Selepas shalat jamaah Dhuhur di masjid al-Umawi, jenazah Ibn al-Qayyim dishalatkan. Kamis siang, setelah selesai dishalatkan, keranda yang membawanya diusung menuju peristirahatan terakhirnya. Para tokoh, Qadhi, dan orang-orang yang datang rebutan untuk ikut mengusung keranda jenazahnya. Ibn al-Qayyim dimakamkan di kompleks al-Bab ash-Shagir.

Karya dan Pemikiran

Kehidupan Ibn al-Qayyim hanya untuk mengabdi pada ilmu pengetahuan. Waktunya dihabiskan untuk mengarungi bahtera ilmu. Membaca, menulis, mengulang materi dengan mengajarkan pada murid-muridnya, menjadi kerja intelektual yang mengisi aktivitas kesehariannya. Baginya, sangat merugi jika waktunya dibuang sia-sia tanpa ilmu pengetahuan. Dalam berbagai catatan biografis, catatan para penulis menunjukkan bahwa kegiatan Ibn al-Qayyim secara garis besar adalah sebagai pegiat keagamaan, yakni memberi pencerahan bagi umat terkait persoalan agama. Hal ini sangat sesuai dengan namanya, Syams al-Din, yang berarti: mataharinya agama.

Ibn al-Qayyim terlibat langsung dalam berbagai persoalan masyarakatnya. Ia banyak berperan dalam mengentas persoalan-persoalan yang berada di lingkungan sekitarnya. Hal ini, tampak dari kipranya menjadi guru sekaligus kepala sekolah pada Madrasah al-Jauziyyah, mengajar di sekolah ash-Shadriyah, mencari dalil-dalil yang *qot'ie* dalam berfatwa dan banyak mengarang kitab. Ibn Qayyim juga terkenal pandai bergaul, penuh pengertian, lapang dada dan teguh pendirian. Sifat-sifat inilah yang membuatnya dihormati dan disegani.

Salah satu kariernya yang menonjol adalah karier dalam dunia pendidikan. Dalam dunia pendiikan Ibn al-Qayyim mencurahkan segenap kemampuannya. Ia menjadi kepala sekolah al-Jauziyyah menggantikan posisi ayahnya. Dengan didukung oleh kapasitas keilmuan mumpuni dan luasnya cakrawala pengetahuan, Ibn al-Qayyim berjuang sungguh-sungguh untuk kemajuan al-Jauziyyah. Alhasil, pada masa kepemimpinannya, ia sukses membawa al-Jauziyyah mencapai puncak kejayaan, sehingga tidaklah heran jika keberhasilannya dianggap sesuatu yang lumrah. Selain di al-Jauziyyah, ia juga mengajar di madrasah ash-Shadriyyah.

Tidak hanya dalam bidang pendidikan, ia juga terjun langsung ke masyarakat untuk berfatwa masalah agama, kalām dan filsafat. Karena kapasitas keilmuannya yang luas, Ia sangat mumpuni dalam berargumen. Ibn Qayyim tergolong sosok yang merakyat

dan dekat dengan masyarakat kecil. Dalam berfatwa ia menjalin hubungan baik dengan gurunya, Ibn Taimiyyah. Bahkan, selama 16 tahun dia selalu bersama dalam berfatwa. Salah satu fatwa yang ia keluarkan adalah, larangan untuk ziarah ke makam para wali. Fatwa ini, pula yang mengantarnya mendekam di balik benteng jeruji, setelah sebelumnya disiksa dan diarak di atas punggung onta serta dicambuk dengan cemeti.

Terlepas dari dari semua itu, sosok Ibn Qayyim tergolong sosok yang produktif. Sebagai sosok produktif, Ia banyak melahirkan karya. Sejumlah karya itu meliputi: bidang ilmu tafsir yang diantaranya adalah *al-Tibyan fi Aqsaam al-Qur'an*, *tafsir al-Muawwidzatain*, *Tafsir Surah al-Fatihah*, dan *Tafsir Asma al-Qur'an al-Karim*. Bidang ilmu hadits diantaranya, *Tahdzib Sunan Abi Daud*, *al-Manar al-Munir fi Shahih wa ad-Dhaif*, dan *al-Wabil ash-Shaib minal Kalim at-Thayyib*. Bidang sejarah diantaranya, *Zaad al-ma'ad fi Khair al-Huda al-Ibad*, kitab ini terdiri empat jilid.

Karya Ibn al-Qayyim dalam bidang akhlaq antara lain, *Madarij al- Slikiin*, *Iddhat al-Shabirin wa Dhakhirat al-Syakirin*, *Kitab al-Fawaaid*, *Raudlat al-Muhibbin wa Nuzhat al- Musytaqiin*, dan kitab *Thariq al-Hijratin wa Bab al-Sa'adatain*. Adapun karya dalam bidang ilmu fiqh dan ushul fiqh di antaranya, kitab *I'lam al-Muwaqqi'in*, *al-Thuruq al-Hukumiyah fi-Siyasat al-Syariyyah*, *al-Shallatu wa Ahkamuha Taarikhiha*, dan *Tuhfah al-Maudud fi Ahkam al Maulud*. Sementara itu, karya yang membahas masalah tauhid dan kalām di antaranya, *Syifat al-Jaliil fi Masa'il al-Qadha'i wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'wil*, *al-Syawaq al-Mursalat 'ala al-Jahmiyah wa al-Mu'athilah*, *Ijtima'i Juyus al–Islamiyah 'ala Ghazwul Mu'atthilah wal Jahmiyah*, *Miftah Dar al-Sa'adah*, dan *Kaafiyah al-Syafiyah fil Intishaar lil Firqah an-Najiyah*.[71]

Nalar Kalām

Secara mendasar pokok pemikiran Ibn al-Qayyim tertuju pada tauhid dan persoalan ketuhanan. Ia selalu mencurahkan

---

71 *Ibid*., hlm. 35.

perhatiannya terhadap masalah aqidah dan bagaimana mengimani Allah sebagai Tuhan dan Muhammad sebagai Rasulnya. Ibn al-Qayyim menempatkan tauhid sebagai inti dari ajaran Islam. Untuk menjelaskan paradigma tauhid ini, ia juga menggali dengan cermat nilai-nilai al-Qur'an dan al-Hadits. Dari nilai-nilai al-Qur'an dan Hadits, Ibn al-Qayyim membahas Tuhan dalam ruang lingkup Tauhid. Sekurang-kurangnya ada empat persoalan yang digagas olehnya; dalil tentang Eksistensi Tuhan, sifat dan nama-nama Tuhan, sifat-sifat *khabariyah* dan melihat Allah. Meskipun berkait dengan persoalan-persoalan tersebut, kajian Ibn al-Qayyim tentang hal-hal di atas lebih dititik beratkan dalam konteks yang bersifat sufistik. Hal itu sebagaimana tercermin dalam *Fadhail al-Tauhid*.[72]

Sebelum mengulas sejumlah persoalan yang menarik minat Ibn al-Qayyim tersebut, lebih arifnya dipotret metodologi yang dipakai oleh Ibn al-Qayyim terlebih dahulu. Secara umum, metodologi yang dipakai oleh Ibn al-Qayyim adalah mendasarkan pada al-Qur'an dan al-Hadits. Metodologi ini merupakan ciri dari eksponen kajian madzhab salafiyah, yang dipelopori oleh Ibn Taimiyyah, guru Ibn al-Qayyim sendiri. Metodologi ini, lebih menitik tekankan pada nilai al-Qur'an dan Hadits. Karakter lainnya ialah mengutamakan *Aqwal al-Shahabat,* perkataan sahabat diposisikan lebih tinggi dari pendapat ulama-ulama lainnya. Selanjutnya, madzhab ini dalam mengupas persoalan bersifat totalitas dan menyeluruh.

Setelah mengetahui metodologi yang dipakai, maka dalam mengurai pandangan tauhid dan konsep ketuhanan Ibn al-Qayyim semakin jelas dan semakin runtutn. *Pertama,* ia menguraikan masalah dalil tentang eksistensi Allah. Menurutnya, beriman, beribadah dan menyifati Allah dengan sifat sempurna merupakan pondasi yang menyangga seluruh aqidah keagamaan. Apabila

[72] Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Fadhail al-Tauhid*, t.tp. t. np.

aqidah itu hancur, maka seluruh aqidah yang lain—iman kepada malaikat, para rasul dan kitab-kitab Allah—juga ikut roboh. Dalam menunjukkan eksistensi Allah, Ibn al-Qayyim memakai tiga dalil yang meliputi dalail *naqli* (syar'i) dan dalil *aqli* (akal). Dari ketiga dalil itu antara lain: dalil mencipta dan menjadikan, dalil mengatur dan memelihara, dan dalil menjaga serta memperhatikan.

Mengenai pembahasan tentang sifat dan nama-nama Allah, Ibn al-Qayyim sepakat dengan pendapat para kaum teolog. Para teolog membagi sfat-sifat Allah menjadi tiga bagian: *sifat salbiyah* (bersifat ingkar), *sifat salbiah ijabiah* dan *wahdaniyah,* terakhir sifat *ijabiyah.* Tetapi, yang menjadi ciri khas dari pandangan Ibn al-Qayyim adalah baginya inti dari tauhid berada pada dua perkara. *Pertama*, penetapan sifat-sifat kesempurnaan bagi Allah, yaitu sifat *ilmu, qudrah, hayah, sama', bashar, kalām, rahman*, *rahim* dan lain sebagainya. *Kedua*, menolak *tasybih* (penyerupaan) kepada Allah. Dalam perkara ini, Ibn al-Qayyim hendak menyucikan Allah dari kecacatan dan kesempurnaannya yang dapat menghilangkan kemuliannya.

Sementara itu, Ibn al-Qayyim juga membahas masalah sifat *khabariyah*. Maksud dari sifat *khabariyah* ini adalah sifat yang ditetapkan pada Dzat yang melalui syariat, dalil al-Qur'an dan Hadits tanpa mendasarkan pada dalil *naqli* (akal). Dalam teologi Ibn al-Qayyim, sifat *khabariyah* ini terbagi menjadi tiga: *dzatiyah*, seperti wajah, tangan mata, dan jari Allah. *Fi'liyah* seperti bersemayam di Arsy, turun ke bumi dan nampak pada hari kiamat nanti. *Kaifiyah* seperti senang, benci, marah ridha dan tertawa. Untuk menetapkan tiga sifat ini, Ibn al-Qayyim memakai tiga dalil: *pertama*, ajaran syariat yang menyebutkan sifat-sifat Allah sebagai pujian dan untuk mengenalkan kepada hambanya; *kedua*, sifat–sifat tersebut menunjukkan kesempurnaan Allah; dan *ketiga,* sebagai konsekuensi pada nama-nama Allah.

Selanjutnya, mengenai melihat Allah Ibn al-Qayyim menyatakan bahwa orang-orang mukmin akan melihat Tuhannya pada

hari kiamat dan kelak di dalam surga. Menurutnya, melihat Tuhan ini sebagai wujud dari sifat Tuhan yang Maha Pengasih terhadap hambanya. Baginya yang dimaksud melihat Tuhan di sini bukan berarti dengan kasat mata, melainkan dengan kematangan iman dan ketajaman hati.

Terlepas dari semua pandangannya yang telah diurai di atas, sebenarnya inti atau titik tekan pemikirannya adalah penyucian terhadap sifat-sifat Tuhan. Ia hendak mengingatkan kaum muslimin untuk dapat menghindari *khurafat* kaum sufi, logika kaum filosof, dan konsep *zuhud* model orang-orang Hindu yang banyak menyusup dalam *firqoh-firqoh* Islamiyah.

IBN KHALDUN
(w. 808 H/ 1406 M)

Biografi

Nama lengkap Ibn Khaldun adalah Abu Zayd Abdurrahman Ibn Khaldun al-Hadhrami. Ia dilahirkan pada 1 Ramadhan 732 H/ 27 Mei 1332 M di Tunisia. Ibn Khaldun berasal dari keluarga kelas menengah dan terhormat di Andalusia. Keluarganya berlatar ilmuwan dan berhasil menghimpun antara jabatan ilmiah dan pemerintahan. Sejak kecil, Ibn Khaldun dikenal sebagai anak yang haus akan ilmu pengetahuan, dan tidak pernah merasa puas dalam belajar.[73] Ihwal macam ini merupakan sebuah jabatan yang jarang dijumpai dan mampu diraih orang pada masa itu. Sebelum menyeberang ke Afrika, keluarga Ibn Khaldun adalah pemimpin politik di Moorish, Spanyol selama beberapa abad.

Ayah Ibn Khaldun bernama Abu Abdullah Muhammad, seorang politisi yang disegani waktu itu, namun tidak lama kemudian ia mengundurkan diri dari bidang politik dan menekuni ilmu pengetahuan dan laku kesufian. Selain sebagai politis, ayah Ibn Khaldun ini, masyhur dengan keahliannya dalam bidang bahasa dan sastra Arab. Ayahnya meninggal pada 794 H/ 1384 M akibat wabah pes yang melanda Afrika Utara dengan meninggalkan lima orang anak. Ketika ayahnya meninggal, Ibn Khaldun berusia 18 tahun.[74]

---

[73] M. Talbi, "Ibn Khaldun", dalam J. Schacht (ed.), *The Encyclopedia of Islam*, vol. III, (Leiden: E.J, Brill, 1971), hlm. 825-831.

[74] *Ibid*, hlm. 826.

Dari latar belakang keagamaan dan pendidikan keluarga yang demikian, Ibn Khaldun memiliki orientasi yang kuat dalam belajar dan ilmu pengetahuan. Orientasi tersebut membuatnya menjadi orang yang selalu haus akan ilmu, dan senantiasa tidak puas dengan ilmu yang diperolehnya. Ihwal demikian, memungkinkan Ibn Khaldun memiliki banyak guru. Ibn Khaldun mengawali pendidikannya dengan belajar al-Qur'an, hadits, fiqh, sastra, nahwu dan sharraf, pada sarjana-sarjana terkenal waktu itu. Diantara pendidik Ibn Khaldun yang terkenal antara lain Abu Abdillah Muhammad ibn Saad al-Anshari yang darinya Ibn Khaldun belajar al-Qur'an dan *Qiraat al-Sab'ah*. Selain itu, gurunya yang lain adalah Abu Abdullah ibn al-Arabi, Muhammad al-Syawwas al-Zarazli, dan Ahmad ibn al-Qassar.

Namun, dari sejumlah pendidik Ibn Khaldun tersebut terdapat dua orang yang dianggap paling berjasa dan cukup membentuk pola pikir Ibn Khaldun, yakni Abdul Muhammad Ibrahim al-Abili dan Muhaimin ibn al-Hadrami. Darinya al-Abili, Ibn Khaldun belajar ilmu-ilmu filsafat dan sejarah. Sedangkan dari al-Hadrami, Ibn Khaldun belajar tentang ilmu-ilmu agama. Dari kedua gurunya tersebut, Ibn Khaldun menimba ilmu dan mempelajari kitab-kitab hadits, seperti *Kitabus as-Sittah* dan *al-Muwattha'*. Dari dua guru ini pula, Ibn Khaldun mendapatkan tradisi sufistik, tradisi filosofis, kalām dan ilmu-ilmu rasional semisal, logika, fisika, dan matematika.

Tradisi filosofis ini memiliki pengaruh mendalam bagi sosok yang hidup di masa kebangkitan kembali Hanbalisme ini. Dari tradisi Hanbalisme, Ibn Khaldun memiliki corak pemikiran yang radikal dan metode ilmiah yang runtut. Dia mengeri betul metode dialektik, retorik, dan demonstratif yang dikembangkan oleh para filosof, teolog dan sufi. Meski begitu, dia juga sangat kritis terhadap konsep-konsep tertentu; misal terhadap filsafat yang dikembangkan oleh para teolog muslim (*mutakkalimin*) dan para filosof muslim (*falaisifah*). Dari tradisi ini pula, Ibn Khaldun mengembangkan tradisi ilmu-ilmu rasional pada bidang yang tidak konvensional saat itu, yakni sejarah; sebagai bidang yang masih belum

punya tempat jelas dalam klasifikasi ilmu-ilmu filsafat. Sebagai ahli sejarah, Ibn Khaldun dapat dibedakan dengan para pendahulunya karena sifat kritisnya.[75]

Ibn khaldun tergolong sosok yang memiliki dedikasi tinggi terhadap pengetahuan dan dunia politik. Ia hidup pada masa Dinasti Mariniyyah di Maroko, dan semasa dengan Banu' Abdul Wadid di Maghribi Tengah (Aljazair), Dinasti Hafsyiyyah di Ifraqiyah (Tunisia), Nashiriyyah di Granada, dan Mamluk di Mesir, ia kenal betul dengan rezim tersebut dan tinggal berturut-turut di istana mereka. Pekerjaannya yang bermacam-macam dalam lingkaran kekuasaan politik ini memberinya kekayaan berlimpah. Ia mungkin mengalami secara langsung permainan politik di wilayah Barat muslim hingga meninggal dunia. Ibn Khaldun wafat pada tahun 1406 M di Kairo, setelah lima tahun sebelumnya bertemu dengan Timur Lenk di luar tembok kota Damaskus.[76]

Karya dan Pemikiran

Selain sebagai tokoh intelektual, Ibn Khaldun juga terkenal dalam sebagai politisi. Karier ini ia warisi dari ayahnya, seorang intelektual, sufi dan politisi. Demikian juga dengan Ibn Khaldun, aktivitas intelektual dan politik banyak menyita waktunya. Bahkan, Ibn Khaldun bisa digolongkan sebagai tokoh muslim yang paling sibuk mengunjungi kota-kota di Barat. Secara garis besar, perjalanan hidup Ibn Khaldun dapat dibagi menjadi dua fase utama: periode di wilayah Barat muslim dan fase Mesir. Ada dua kejadian besar yang mempengaruhi kehidupannya selama periode pertama: tragedi hitam (748-749 H), yang telah menewaskan sebagian guru

---

75 Marshal G. Hodgson, *The Venture of Islam II*: *The Expansion of Islam*, hlm. 479.

76 Apa yang penelliti tulis tentang biografi Ibn Khaldun di atas tentu jauh dari sempurna. Sebagai salah satu catatan yang mungkin diperlukan bagi pembaca bahwa salah satu karya serius tentang biografi Ibn Khaldun di antaranya ditulis oleh Allen James Fronherz, *Ibn Khaldun: Life and Times* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010). Timeline perjalanan Ibn Khaldun juga dapat dibaca dalam buku tersebut yakni di halaman xi.

dan khususnya orang tuanya sendiri. Selanjutnya, pembunuhan terhadap sahabat sekaligus pesaingnya, Lisan al-Din Ibn al-Khatib, pada 774 H.

Setelah kematian ayahnya, pada 752 H/ 1351 M Ibn Khaldun dipercaya menjabat sebagai pengurus rumah tangga istana (*hajib*) di Bogie, Aljazair. Selanjutnya, pada tahun 755 H/ 1354 M, Ibn Khaldun masuk ke Istana Sultan di Maroko. Pada istana ini, Ibn Khaldun diangkat sebagai anggota Dewan Ulama Sultan. Profesi tersebut berakhir dengan pengangkatannya sebagai sekretaris Sultan. Selain mengabdi kepada Sultan, Ibn Khaldun sekaligus belajar dari beragam ulama, kebanyakan dari Granada dan Qarawiyin. Bermula dari sini, Ibn Khaldun memulai petualangan diplamatik dan politiknya. Dari sini pula basis intelektual Ibn Khaldun yang meliputi ilmu fiqh, sejarah, sastra, dan filsafat terbangun dua tahun kemudian saat ia di Granada.

Pada tahun 764 H/1362 M, Ibn Khaldun bertolak menuju Mariniyyah, Spanyol, menjadi duta besar Sultan Granada, Muhammad V untuk Pedro Sang Zalim, Raja Castile. Di Kota Mariniyyah Ibn Khaldun disiapkan persingggahan oleh Muhammad V dan wazirnya yang terkenal bernama Ibn al-Khatib. Namun, dua tahun kemudian, Ibn Khaldun bertolak ke Bougi setelah merasa bahwa kedua mitranya itu tidak lagi memiliki perasaan yang hangat kepadanya. Selanjutnya, rentang tahun 766-774 H digunakan untuk mengembara. Selama tujuh tahun tersebut, Ibn Khaldun mengembara antara Bougie, Biskara, dan Tlemcen. Masa-masa ini, Ibn Khaldun memperoleh pengetahuan langsung tentang lingkungan kesukuan. Dari petualangan tersebut Ibn Khaldun melahirkan karya monumentalnya, *Muqaddimah.* Pada masa ini Abdul Wahid Wafi menyebut sebagai masa kepengarangan Ibn Khaldun.[77]

Selain berkarier dalam dunia politik, Ibn Khaldun juga mengabdikan dirinya pada dunia pendidikan. Pada tahun 1382 ia berangkat ke Mekkah. Tujuan utamanya adalah menunaikan ibadah

---

[77] Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldun Riwayat dan Karyanya*, pent. Ahmadi Toha, (Jakarta: Grafiti Press, 1985), hlm. 45-52

haji, selebihnya untuk melakukan petualangan intelektual. Setelah dua tahun di Mekkah, Ibn Khaldun kemudian melanjutkan perjalanannya ke Iskandariyah dan berakhir di Mesir. Di negara yang lebih dikenal dengan sebutan Egypt tersebut Ibn Khaldun diterima secara ramah oleh Sultan al-Zhahir Zaqauq. Selanjutnya pada tahun 789 H/1387 M, ia diangkat sebagai profesor di Madrasah Qomhiyyah dan Hakim Agung Maliki di Kairo. Namun, karena cara memahami hukum berbeda, setahun setelah menjabat sebagai hakim agung ia kemudian diganti.

Pengalaman di bidang pendidikan yang lain, ia tunaikan di madrasah Sargmatshah. Dari sekolah ini Ibn Khaldun mendapat gelar profesor Hadits. Pada tahun 791 H/ 1389 M, ia ditunjuk menjadi syaikh pada institut Sufi Baibar. Ia tidak hanya dikenal sebagai ulama, filosof dan fuqaha, tetapi juga dikenal sebagai sosiolog yang menaruh perhatian terhadap dunia pendidikan. Selama hayatnya di Mesir, Ibn Khaldun mencurahkan perhatiannya terhadap bidang pendidikan. Selain itu, ia juga terus memikirkan tentang negara dan tetap menjalin kontak dengan wilayah Barat Muslim hingga menjelang wafatnya.[78]

Sebagai sosok yang sangat semangat melakukan aktivitas intelektual, Ibn Khaldun melahirkan banyak karya. Karya-karya tersebut meliputi bidang filsafat, hadits, fiqh, dan bahkan sejarah. Beberapa karya yang dilahirkan antara lain: *Lubab al Muhassal* ini merupakan karya pertamanya yang ia tulis di Tunis dalam usia sembilan belas tahun; *Syifa al-Sa'il* juga menjadi kitab penting dalam pemikiran Ibn Khaldun, kitab ini ia tulis saat singgah di Fez. Dalam kitab ini, Ibn Khaldun banyak menyoroti masalah mistisisme dalam Islam. Selanjutnya, karya Ibn Khaldun yang sangat monumental adalah kitab *al-'Ibar.* Karya ini mengulas tentang sejarah dunia abad pertengahan dan didahului dengan pendahuluan (*muqaddimah*) yang panjang. Buku pendahuluan ini merupakan

[78] Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, pent. Ahmad Rofi' Usmani (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 8-21

satu bab yang independen dalam tujuh jilid *Kitab al-'Ibar*.[79]

Nalar Kalām

Sebagai seorang intelektual yang kaya pengalaman, Ibn Khaldun memiliki wawasan luas serta pola pikir yang kritis dalam memahami pengetahuan-pengetahuan tentang keagamaan. Ia tidak hanya sebagai orang lapangan saja, tetapi dia juga sebagai analis yang banyak membidani pemikiran-pemikiran segar setelahnya. Ihwal ini tercermin misalnya dari sikap ilmiah dalam mempelajari kajiannya sebagaimana adanya dan bukan sebagaimana seharusnya. Ini bisa dimengerti karena teori budayanya dimaksudkan sebagai upaya memahami sejarah sebagaimana adanya. Pemahaman sejarah sebagaimana adanya, dipandang sebagai upaya menghantarkan masyarakat pada yang lebih baik. Baginya, tanpa memahami realitas apa adanya, maka akan sulit untuk mereformasi apapun. Pandangan ini menjadi dasar dari peletak pertama sosiologi modern.

Hal itu sebagaimana tercermin dalam konsepsinya tentang ilmu kalām. Konsep dasar yang pertama terkait dengan makna atau rumusan ilmu kalām. Ibn Khaldun merumuskan ilmu kalām sebagai,

> "Suatu diskursus pengetahuan yang mencakup perihal argumen-argumen tentang keimanan (aqidah) yang menggunakan argumentasi rasional untuk menolak pandangan orang-orang yang berusaha merubah keyakinan (yang telah dirumuskan) oleh madzhab-madzhab salaf dan *ahl al-sunnah* di mana visi keyakinan tersebut adalah tauhid (monotheisme mutlak)."[80]

---

[79] Di dalam kitab *Muqaddimah* (pendahuluan) ini gagasan-gagasan Ibn Khaldun tentang Kalām muncul dan dikembangkan. Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah* (al-Dar al-Baida: Dar al-Funun, 2011).

[80] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Tarikh Ibn Khaldun*, hlm. 580. Dalam teksnya aslinya sebagai berikut:

علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الإعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد.

Namun, perlu ditegaskan di sini bahwa keserupaan ini tidak menjadikan Ibn Khaldun menjadi positivistik dan kehilangan kepercayaan pada dunia metafisik. Ibn Khaldun memahami seluruh persoalan secara mendasar dan mendalam sehingga ia percaya metafisika. Ihwal ini tampak dari pernyataannya, bahwa sebagai makhluk fisik, manusia terkait langsung dengan fisiknya. Sedang sebagai makhluk rasional, menurutnya, manusia terkait dengan dunia spiritual (*intelligible*). Ibn Khaldun menyebut pendekatan ini dengan nama ilmu budaya. Ilmu budaya ini boleh dikata sebagai ilmu baru pada zamannya, karena baru digagas Ibn Khaldun.

Ibn Khaldun melihat ilmu budaya ini sebagai sebuah disiplin yang tentunya harus memiliki sebuah materi subjek dan metodologi. Metodologi yang dimaksud pada prinsipnya sama dengan metodologi yang digunakan oleh para filosof muslim lainnya, yaitu metode demonstratif (*burhani*), dialektik (*jadali*), dan retorik (*khitabi*). Melalui sejumlah metode ini, Ibn Khaldun menganalisis peran manusia, alam, sejarah, budaya bahkan Tuhan sekalipun. Namun, untuk memasuki berbagai *term* itu, Ibn Khaldun memilih budaya sebagai pintu masuk. Pertama-tama yang ia lakukan adalah mendefinisikan budaya. Baginya, budaya adalah sebagai realitas sosial yang tidak independen, melainkan tergantung pada—dan produk—manusia. Oleh karena itu, untuk memahami budaya sangat penting mengetahui sifat manusia dan berbagai keinginannya, karena budaya pada akhirnya tergantung pada manusia. Manusia adalah sebagai sebab material dari budaya itu sendiri.

Sementara itu, Ibn Khaldun memposisikan negara sebagai sebab formal dari budaya. Baginya negara yang kemudian membentuk organisasi dalam budaya, yang memberinya karakter alamiah dan memfungsikan unsur-unsur aktual, seperti ekonomi, politik dan sebagainya. Dari segi tujuan, Ibn Khaldun membagi menjadi tiga kategori: (i) kebaikan bagi yang diperintah (rakyat) baik di dunia dan di akhirat, (ii) kebaikan bagi yang diperintah di dunia saja; (iii) rezim yang tujuannya mencari kebaikan hanya untuk penguasa saja. Nah, untuk menyatukan sebab formal dan sebab material ini, menurut Ibn Khaldun dibutuhkan sebab yang ketiga,

yaitu sebab efisien. Ibn Khaldun menyebut sebab efisien ini dengan solidaritas atau kita kenal dengan *ashabiyah*.

Sementara itu, pandangan Ibn Khaldun tentang upaya filosofis Islam lebih bersifat teologis daripada filosofis. Sama seperti al-Ghazali, Ibn Khaldun menyampaikan kritik pedas terhadap filsafat. Baginya filsafat mengandung dua sasaran pokok, yaitu logika formal dan Neoplatonisme. Menurut Ibn Khaldun, akal bukan satu-satunya sarana mendapatkan pemahaman. Ia mengibaratkan akal seperti neraca yang dirancang untuk menimbang emas, tetapi disalah gunakan untuk menimbang gunung. Menurutnya akal memang alat timbang yang tepat indikasi-indikasinya pasti dan selalu benar. Tapi, akal tidak boleh diugunakan untuk menimbang masalah-masalah seperti kesatuan Tuhan, dunia lain, kebenaran kenabian, sifat-sifat tuhan yang sebenarnya, atau sesuatu yang berada di luar dataran akal. Jika tetap dipaksakan berarti menghendaki suatu kemustahilan.

Oleh karena itu, Ibn Khaldun menegaskan pentingnya pribadi Muslim yang bertauhid ini dijadikan sebagai latar belakang perihal pentingnya kalām untuk dipelajari. Ibn Khaldun memahami bahwa manusia dengan segala kelebihan yang dimilikinya diberi beban dan tanggungjawab baik secara *syar'i* maupun secara naluriah dan rasion untuk dapat menjalankan dan memahami kewajiban-kewajiban yang melakat bersama dirinya. Secara sosial tentu tidak pada tempatnya di sini untuk dibahas, tetapi sebagai seorang yang beragama, manusia diberi kewajiban (*obligation*) dan tanggungjawab hukum (*legal responsibility*) yang dalam konsep *al-ushul* dinamakan sebagai *al-taklīf* baik yang bersifat *badanī* maupaun *qalbī*. Tanggungjawab yang manusia pikul bukan dalam arti dibebankan oleh pihak lain tetapi lebih dipahami sebagai tanggungjawab oleh karena kemampuan penalaran yang dimiliki. Meskipun demikian, proses informasi dan pemahaman tersebut disampaikan melalui peran agama sebagai acuannya. Itulah yang kemudian oleh Ibn Khaldun dipahami bahwa kaharusan keyakinan yang dibangun oleh manusia oleh karena ia menerima *taklif al-qalbi* sebagai konsekuensi eksistensi manusia yang memiliki jiwa-hati dan raga.

Oleh karena itu, Ibn Khaldun membangun studi kalām dengan satu visi yakni visi tauhid sebagai suatu *al-sirr* yang ada dalam hati. Visi ini ada kemiripan dengan visi yang disampaikan oleh al-Maturidi.[81] Dengan visi tersebut Ibn Khaldun ingin menyampaikan bahwa kalām tidak semata rumusan argumentatif-rasional tentang keyakinan, sama halnya bahwa keimanan tidak semata sebagai suatu pembenaran di dalam hati (*al-tashdīq bi al-qalbi*). Menurutnya, tauhid sebagai visi studi kalām dimaknai sebagai puncak sebuah keyakinan terhadap Allah sebagai segala maha yang harus ada di dalam hati setiap orang Muslim.[82] Dengan penjelasan visi di atas Ibn Khaldun tidak membedakan antara kalām dengan tauhid. Bagianya, ilmu kalām sebagai ilmu yang bersifat *manhaji* atau metodologis untuk suatu tujuan yang lebih besar yakni lahirnya keyakinan yang *haq al-yaqīn* atas keesaan (*tauhīd*) dan kemahakuasaan Allah.

---

[81] Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab al-Tauhid*, hlm. 25.

[82] Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah Tarikh Ibn Khaldun*, hlm. 852-853. Tauhid sebagai visi kalām ini dimaknai sebagai berikut:

فاذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقي اليه وترجع الى قدرته وعلمنا اليه من حيث صدورنا عنه لا غير.

AL-SANUSI
(w. 895 H/ 1490 M)

Biografi

Al-Sanusi bernama bernama lengkap Abu Abdullah Muhammad bin Yusuf Umar bin Syuaib al-Sanusi. Ia dilahirkan pada tahun 832 H di kota Tilimsan, sebuah kota yang menjadi pusat ilmu pengetahuan di Aljazair kala itu.

Abdullah Muhammad lebih dikenal dengan panggilan al-Sanusi, mulanya karena ia keturunan suku Sanus. Ayah dan Ibunya berasal dari keturunan suku Sanus. Panggilan al-Sanusi adalah bentuk penisbatan terhadap suku Sanus. Ia dibesarkan di lingkungan keluarga menengah ke atas, dan dalam tradisi keagamaan yang sangat kental. Ayah al-Sanusi merupakan ulama yang pakar dalam bidang matematika dan algoritma.[83]

Pada mulanya, al-Sanusi mendapat pendidikan langsung dari ayahnya. Darinya bersama kakak dan saudara-sadaranya seperti Talwati, Abu Abdullah al-Haqab, Abul Hasan al-Kasadi, Ibn Marzuq dan Kasim Uqbani mendapat pelajaran tentang agama, matematika dan algoritma. Selain dari ayahnya, al-Sanusi juga menimba ilmu fiqh, hadits dan kalām dari ulama al-Jazair yang terkenal waktu itu, Abdurrahman Attsa' Alibi, seorang faqih yang

---

[83] Secara umum dapat dikatakan bahwa al-Sanusi hidup di lingkungan yang sangat kondusif untuk mendapatkan pengetahuan dan kajian berbagai keilmuan baik agama, eksakta maupun sosial, meski secara umum gagasan keagamaan yang ada di masyarakat awam sangat minim. Tradisi *taqlid* yang demikian mendorong al-Sanusi untuk mengkaji Islam secara lebih serius. Lihat Said Adul Latif Faudah, *al-Tahdib fi Syarkh Matn al-Sanusi*, (Jordania: Dar al-Razi, t. th.), hlm. 19.

alim dan menganut madzhab Maliki. Berkat ketekunan, kecerdasan dan daya ingat yang kuat, al-Sanusi mudah menangkap berbagai pelajaran dari gurunya, sehingga guru-gurunya merasa senang, dan bangga memiliki murid seperti al-Sanusi.

Selain itu, di kalangan teman-teman sebayanya al-Sanusi disegani dan dikenal santun dalam bersikap. Ia juga memiliki seni berkomunikasi yang baik sehingga bukan guru-gurunya saja yang senang dengan perangainya, tetapi teman-temannya juga senang bergaul dengannya.

Kecerdasannya makin tampak ketika ia berusia 16 tahun. Berkat ketekunan belajar dan giatnya menimbah ilmu, ia mewarisi kecerdasan ayahnya. Pada usinya yang masih sangat belia itu, ia telah mulai menulis kitab-kitab bidang agama. Kitab-kitab yang ia tulis meliputi bidang tauhid, tasawuf dan fiqh. Melalui karya itu, ia dikenal sebagai orang yang berkonstribusi besar terhadap pembangunan pemikiran Islam. Para ulama Maghrib, Afrika Utara, menganggap al-Sanusi sebagai arsitek yang membangun pemikiran Islam.[84]

al-Sanusi hidup pada masa berkembangnya taqlid. Para ulama waktu itu sudah merasa puas dan cukup mengikuti yang sudah ditemukan oleh para pendahulunya. Baginya sikap yang demikian itu, bukanlah sikap yang diajarkan oleh Islam. al-Sanusi sangat mengutuk sikap yang demikian. Ia selalu berusaha menggali ajaran agama secara tajam dan berani. Ia senantiasa menitiktekankan pada ijtihad, al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber asli ajaran Islam. Menurutnya, Islam harus selalu ditafsirkan sesuai semangat zamannya. Karena itulah, al-Sanusi termasuk tergolong salah satu tokoh pembaharu yang muncul di Afrika Utara. Ia dikenal sebagai tokoh pembaharu yang lahir awal kurun ke 15 M.[85]

Untuk mewujudkan cita-citanya dan perjuangan melawan taqlid tersebut, al-Sanusi semakin giat membaca dan belajar. Bah-

---

84 H. Bencheneb, "al-Sanusi" dalam C E. Bosworth (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. IX, (Leiden: Brill, 1997), hlm. 20-22.

85 *Ibid.*, hlm. 19.

kan, dapat di kata hari-harinya selalu dirayakan dengan aktivitas membaca, takrir kitab dan belajar. Ia banyak menghabiskan hari-harinya bersama tumpukan kitab-kitab. Aktivitas demikian, ia lakukan dengan sepenuh hati. Bahkan, al-Sanusi tetap konsisten melakukan aktivitas ini sampai menjelang wafatnya. Hingga akhirnya, ia menutup lembaran hidupnya pada usia yang relatif tua, 63 tahun. Ia menghembuskan nafas terakhir pada hari Ahad 18 Jumadil Akhir tahun 895 H, atau bertepatan dengan tanggal 9 Mei 1490 M, dalam hitungan kalender masehi. Ia wafat dengan meninggalkan nama harum, sebab karyanya yang banyak menginspirasi.[86]

Karya dan Pemikiran

Sebagai sosok yang sejak kecil sangat gemar membaca dan giat belajar, tidak mengherankan jika al-Sanusi memiliki banyak karya. Ia tergolong ulama yang produktif. Pikiran-pikirannya yang brilian lalu dituangkan dalam bentuk tulisan berupa kitab. Sekurang-kurangnya, al-Sanusi memiliki 29 judul kitab karangan yang terlacak. Kitab kitab tersebut meliputi tasawuf, fiqh dan tauhid. Dari 29 judul kitab tersebut, 27 yang secara khusus membahasa tauhid dan tasawuf, sedangkan dua judul lainnya secara fokus membahas masalah fiqh dan ubudiyyah. Sekalipun al-Sanusi termasuk penganut madzhab Maliki—madhzab yang banyak dianut oleh masyarakat Afrika utara, tapi tampaknya ia lebih banyak menulis dalam bidang tauhid daripada bidang fiqh.[87]

Beberapa diantara karyanya adalah *Aqidah Ahl al-Tauhid* ada yang menyebutnya juga dengan nama *Aqidah al-Tauhid* Besar. Ulasan dari kitab ini adalah *Umdah ahl al-Tauhid wa al-Tasdid*. Selain itu, karyanya yang sangat fenomenal adalah *Umm al-Barahaini* atau juga dikenal dengan sebutan *Risalah al-Sanusiyah*. Kitab yang disebut terakhir ini, meskipun tipis tapi banyak memberi sumbangan pemikiran bagi aqidah aliran Asy'ariyah. *Risalah*

---

[86] Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Tauhid Syaikh Muhammad Sanusi* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), hlm. vi.

[87] *Ibid*.

al-Sanusiyah ini dicetak berkali-kali di Maroko, Mesir, Mekkah, Singapura maupun di Indonesia. Bahkan, kitab tipis ini juga banyak diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, salah satunya berbahasa Jerman oleh Dr. Wollf "*El Sanusi's Begriffsenwicklung de Mohammedanischen Glaubekenntnisses*".

Al-Sanusi mengisi hari-harinya dengan aktivitas mengajar dan berdakwa. Ia kerap diundang menyampaikan ceramah dan fatwa keagamaan di majlis-majlis ilmu yang berkembang saat itu. Karena kecerdasan dan keluasan ilmunya, al-Sanusi tidak jarang mengisi khutbah jumat di masjid-masjid. Sesekali ia juga melakukan diskusi keilmuan yang meliputi bahasan ilmu tafsir, hadits, kalām bahkan filsafat sekalipun dengan ulama-ulama semasanya. Sebagai sosok yang memiliki perhatian tinggi terhadap dunia pendidikan, banyak murid berdatangan padanya untuk belajar. Al-Sanusi menerimanya dengan penuh rendah hati dan mengajarnya dengan penuh ketelatenan. Ia berhasil mendidik banyak murid, beberapa diantara murid-muridnya yang ikut mengembangkan ajarannya adalah Ibn Hajjaj al-Yabdari, Ibn Abbas Saqir, Ibn Saad dan abal Qasim.

Sebagai sosok yang memiliki pemikiran luas dan penyelidikan yang bebas tentang ilmu tauhid, al-Sanusi bisa dibilang sebagai tokoh yang berhasil menerjemahkan pokok-pokok pemikiran Kalām *Ahl al-Sunnah* dalam bentuk yang lebih sederhana, mudah diterapkan dan diajarkan kepada masyarakat. Orientasi ini dikemukakan oleh al-Sanusi karena ia hampir sama dengan al-Ghazali bahwa keimanan tidak cukup dengan taqlid buta. Keimanan harus berangkat dari pengetahuan yang didapatkan dan diserap oleh akal dan dijadikan patokan dan keyakinan dalam hati. Sehingga wajar, jika al-Sanusi dapat dibilang sebagai tokoh yang mampu berhasil memberi corak tertentu dan lebih aplikatif dan simpel dalam merumuskan teologi Asy'ariyah. Selain itu, ia juga memberi porsi yang proposional terhadap dalil *aqli* dan dalil *naqli*.

Selain tergolong sebagai tokoh yang memiliki pemikiran maju dan revolusioner, al-Sanusi juga banyak memberi sumbangsih pemikiran dalam masalah Tauhid di lingkungan Afrika Utara. Karena karya tulisnya yang begitu banyak, al-Sanusi menjadi tokoh

yang dihormati dan disegani oleh para ulama di Afrika Utara bahkan di seluruh dunia Islam sekalipun. Kerisauan al-Sanusi tentang semakin jauhnya umat Islam Afrika dari mengenal Tuhannya menjadi spirit baginya untuk selalu melakukan refleksi dan permenungan yang kemudian dituangkannya pada karyanya dalam bidang keagamaan dan teologis. Di antara karya tersebut adalah *Aqidah Ahl al-Tauhid*, *Umdah Ahl al-Taufiq*, *al-Aqidah al-Wustha*, *al-Aqidah al-Sughra*, *Umm al-Barahain*, dan masih banyak lainnya.[88] Maka dari itu, para ulama Afrika Utara pada masa itu, menyebut al-Sanusi sebagai sosok yang giat memperjuangkan Islam, terutama pada perkara keyakinan (*tauhid*).

Nalar Kalām

Pemikiran as-Sanusi dalam dilihat di dalam karya-karyanya, diantara karyanya yang sangat fenomenal adalah kitab *Ummul Barahain*. Dalam kitab tersebut al-Sanusi membangun kembali pemikiran pendahulunya, terutama Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 330 H) dan Abu al-Manshur al-Maturidi (w. 332 H). Keduanya merupakan tokoh aliran *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*. Meskipun al-Sanusi terhitung sebagai penganut aliran ini, tetapi dalam pemikiran tauhidnya ia tidak sama dengan pendahulunya. Ia memiliki pemikiran yang khas dan tergolong pembaharu pada waktu itu. Dalam bidang *tauhid*, al-Sanusi lebih memilih jalur berbeda daripada mengikuti pemikiran para pendahulunya. Alasannya sederhana, baginya kondisi yang dihadapi oleh para pendahulunya berbeda dengan kondisi yang dihadapinya.[89]

Di antara pemikiran tauhidnya yang bebeda adalah masalah imam taqlid. Para pendahulunya berpendapat iman taqlid masih dianggap sah. Tetapi sebaliknya, al-Sanusi justru berpendapat

---

88 Asywadie Syukur, *Pemikiran Tauhid*, hlm. vi

89 Hal itu tercermin dari karya-karya yang sangat dapat dibilang sangat sederhana namun sangat berguna bagi pengembangan pengetahuan keagamaan masyarakat sekitarnya. Untuk itu, menulis karya-karya yang bersifat simple atau sederhana dalam judul *al-Sughra*, pertengahan atau *al-Wustho,* dan tinggi atau besar dalam judul *al-Kubra*.

bahwa iman taqlid tidak sah. Bagi al-Sanusi, orang yang imannya masih berada dalam tahapan taqlid, maka ia dianggap kafir dan kekal dalam neraka selamanya. Yang dimaksud dengan iman taqlid adalah iman yang hanya mengikuti apa yang dikatakan guru, tanpa mengenal dalil dari pendapat tersebut, baik *dalil aqli* maupun *dalil naqli*. Oleh karena itu, dalam sejumlah tulisan dan kitab-kitabnya, ia mengatakan *fardhu ain* bagi setiap *mukallaf* untuk mengenal *dalil tafsili* dan *dalil ijmali*, seperti diantaranya yang tercatat dalam kitab *Ummul Barahaini,* sebuah kitab kecil yang memberi pengaruh besar pada aliran Asy'ariyah.[90]

Silang pendapat yang lain adalah masalah pembagian sifat-sifat Tuhan dan Rasul. Ihwal ini terpotret dalam kitab yang sama, *Umm al-Barahain* atau dikenal juga dengan sebutan *Risalah al-Sanusiyah*. Dalam kitab tersebut al-Sanusi menulis formalisasi sifat-sifat Tuhan dan rasul secara jelas, detail dan runtut. Ia membagi sifat-sifat Tuhan dan Rasul dalam tiga bagian: *wajib, mustahil*, dan *jaiz*. Terlepas dari itu, melalui kitab tersebut al-Sanusi dikenal sebagai tokoh pembaharu dalam teologi Asy'ariyah, dan mengundang banyak tokoh untuk memberi *hasyiyah* atau ulasan.

Beberapa perbedaan pandangan al-Sanusi dan para pendahulunya antara lain tentang jumlah sifat yang *wajib* bagi Allah. Perihal ini al-Asy'ari berpendapat bahwa sifat yang *wajib* bagi Allah ada 12 (dua belas) sifat. Al-Maturidi yang menghitung sifat yang *wajib* bagi Allah sebanyak 20 (dua puluh) sifat. Sementara al-Sanusi menghitung sifat *wajib* bagi Allah sebanyak 20 (dua puluh sifat), demikian dengan sifat yang *mustahil* bagi Allah sebanyak 20 (dua puluh) sifat juga. Dari dua puluh sifat *wajib* tersebut dipetakan menjadi enam sifat *nafsiyah*, tujuh sebagai sifat *ma'nawiyah,* dan tujuh lainnya sebagai sifat *ma'ani*. Kemudian, ia juga menyatakan bahwa satu sifat *jaiz* bagi Allah, yakni segala pekerjaan tuhan bersifat *jaiz*.

Selanjutnya al-Sanusi mengklasifikasikan sifat-sifat Rasul. Baginya ada empat sifat *wajib* bagi Rasul, *amanah* (dapat diper-

---

[90] Al-Sanusi, *Syarakh Um al-Barahain* (t. tp: t. p, t. th.), hlm. 55.

caya menyampaikan risalah), *sidiq* (jujur), *fathonah* (cerdas, pandai dan kuat ingatan), dan *tabliqh* (menyampaikan tugas risalahnya). Adapun sifat-sifat mustahil bagi rasul juga ada empat, yaitu *khianah* (khianat), *kadzib* (bohong), *kitman* (bodoh), *baladzah* (tidak menyampaikan risalah). Sedangkan sifat *jaiz* bagi rasul ada satu, yaitu mempunyai sifat kemanusia yang tidak mengurangi martabat sebagai rasul. Dengan demikian, jumlah sifat-sifat yang harus dipercayai oleh kaum muslimin, menurut konsepsi as-Sanusi ada 50 sifat. Sehingga ajarannya ini, dikemudian hari dikenal dengan *Aqidah al-Khomsin*.

Pemikiran yang lain adalah persolan kalimat syahadat. Mayoritas para ulama sependapat bahwa orang kafir ketika menuturkan dua kalimat syahadat dengan kesadaran penuh, maka ia masuk ke dalam Islam dengan segala konsekuensinya. Tetapi, orang yang dilahirkan dari keluarga Muslim dianggap Muslim sekalipun tidak pernah menuturkan kalimah syahadat. Alasan mayoritas ulama adalah karena baginya—orang yang terlahir dari keluarga Muslim—kalimah syahadat bukan lagi menjadi rukun. Dalam ihwal ini, al-Sanusi berbeda pendapat. Menurutnya, meskipun orang yang dilahirkan dari keluarga muslim tetap wajib menuturkan kalimat syahadat dengan disertai niat menunaikan yang wajib saat menuturkannya, meskipun sekali dalam hidupnya, sebab baginya jika tidak pernah menuturkannya maka mereka dianggap berdosa.

JALAL AL-DIN AL-SUYUTHI
(w. 911 H/1505 M)

Biografi

Tokoh kalām berikutnya yang hidup di era pertengahan adalah Jalal al-Din al-Suyuthi. Al-Suyuthi memiliki nama lengkap Abu al-Fadl Abd a-Rahman bin Abi Bakr bin Muhammad Jalal al-Din al-Suyuthi. Ia lahir di Mesir pada 1 Rajab 849 H/ 3 Oktober 1445 M.[91] Pada usia masih dini yakni sekitar 16 tahun, al-Suyuthi sudah menguasai kajian-kajian tentang ilmu nahwu dan etika. Pada Karena kecintaannya pada buku dan begitu banyaknya karya-karya yang dihasilkan oleh al-Suyuthi, ia diberi titel atau julukan oleh masyarakat dengan nama *Ibn al-Kutub* atau *the Son of the Book*. Karyanya yang banyak menunjukkan bahwa al-Suyuthi merupakan sosok yang multitalenta. Kajiannya tidak hanya pada bidang fiqh, tafsir, dan hadits tetapi juga kajian-kajian yang berkaitan dengan persoalan kalām dan ketauhidan.[92]

Berbagai kajian yang diwariskan oleh al-Suyuthi merupakan salah satu bagian dari tradisi keilmuan abad pertengahan dalam Islam. Jelasnya, tradisi keilmuan di era pertengahan cenderung menciptakan pola-pola yang terintegratif dalam diri seorang tokoh agama atau intelektual seperti halnya ada dalam diri al-Suyuthi. Oleh karena itu, Sarasin menjelaskan, sebagaimana ditulis langsung oleh

---

[91] E. Geoffroy, "al-Suyuti", dalam C.E. Bosworth (ed.) *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1997), hlm. 913.

[92] Biografi al-Suyuthi dapat dibaca dalam autobiografi yang ditulis oleh al-Suyuthi sendiri yang judulnya *al-Tahadduts bi Ni'mat Allah* dan kemudian diedit oleh Elizabeth Sartain dengan judul *Jalal al-Din al-Suyuthi*, University of Cambridge Oriental Publications, No. 23 (Cambridge: 1975). Sementara murid-muridnya seperti Abd al-Qadir al-Shadili, *Bahjat al-Abidin: bi Tarjamat Hafifz al-Asr: Jalal al-Din al-Suyuthi*, Syams al-Din al-Dawudi yang menulis Tarjamah al-Suyuthi yang masih dalam bentuk manuskrip dan ada di Tubingen.

al-Suyuthi dalam otobiografinya, tentang adanya *maqamat* atau tingkat pengelompokan keilmuan yang diusung oleh al-Suyuthi. Di antara *maqamat* tersebut adalah level ke-8 yang di antaranya ada kajian tentang logika.

Al-Suyuthi hidup pada abad ke 15, kebutulan pada masa itu, merupakan masa keemasan Dinasti Mamluk sebagai rezim yang berkuasa. Al-Suyuthi mendapat dua gelar; pertama Jalaluddin sedangkan yang lainnya Abu Fadl. Nama al-Khuduri di akhir namanya sebagai bentuk penisbatan terhadap al-Khuduriyah, salah satu tempat di Baghdad. Al-Suyuthi merupakan sosok yang semangat dan selalu merasa tidak puas dengan ilmu pengetahuan. Sedari kecil, kecerdasan al-Suyuthi sudah sangat tampak. Ia juga memiliki daya ingatan yang cukup kuat. Karenanya, pendidikan pertama yang diberikan kepada al-Suyuthi adalah bimbingan sepenuh hati dari Ayahnya. Darinya, ia mendapat bimbingan menghafal al-Qur'an dan pelajaran dasar-dasar agama.

Pada usia lima tahun al-Suyuthi sudah mampu menghafal sampai surat at-Tahrim, namun sayang ayahnya lebih dulu meninggalkannya. Setelah ditinggalkan oleh ayahnya, as-Suyuthi mengalami kesulitan untuk melanjutkan studinya. Meskipun demikian, sebagai sosok yang selalu haus ilmu pengetahuan, al-Suyuthi tidak pernah gentar ataupun berkecil hati untuk tetap belajar. Bahkan, setelah ditinggalkan ayahnya, ia semakin gemar belajar, kian giat menghafal al-Qur'an. Pada usia delapan tahun, akhirnya al-Suyuthi berhasil menghafal secara keseluruhan. Ini merupakan prestasi luar biasa, juga menunjukkan bahwa daya ingatan as-Suyuthi di atas rata-rata. Selanjutnya menguatkannya untuk menghafal sebanyak 200.000 hadits, sebagaimana dinyatakan dalam kitabnya, *Tadrib al-Rawi.* [93]

Al-Suyuthi belajar dengan tekun. Pada al-Bulqini, ia belajar fiqh dan ushul fiqh. Kepadanya al-Suyuthi terbilang lama belajar, ia tetap belajar kepadanya hingga sang guru wafat. Semasa hidup

---

[93] Marlis J. Saleh, "al-Suyuthi and His Works: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times to Present," dalam *Mamluk Studies Review* vol. 5, Tahun 2001, hlm. 76.

al-Bulqini, al-Suyuthi telah mengarang sebuah kitab yang berjudul *Syarh al-Isti'adzah Wa al-Basmalah*, kemudian kitab tersebut diperiksa oleh gurunya, al-Bulqini memujinya sekaligus memberi pengantar pada kitab itu. Kemudian, al-Suyuthi melanjutkan studinya dalam ilmu fiqh al-Syafi'i pada putra gurunya. Dari guru baru inilah, ia banyak mempelajari ilmu fiqh madzhab Syafi'i. Selanjutnya, selama empat tahun al-Suyuthi belajar hadits dan bahasa kepada Taqy al-Din al-Subki al-Hanafi. Sedangkan belajar ilmu ushul dan tafsir ia selesaikan pada gurunya yang pakar dalam bidang tersebut, yakni al-Kafiji. Padanya ia belajar selama empat tahun dengan sungguh-sungguh.

Karena kecerdasan dan kesalehannya, al-Suyuthi menjadi sosok yang terkenal di kalangan ulama Mesir kala itu. Dengan ketajaman penanya ia menyandang banyak sebutan. Sastrawan, sejarahwan, fuqaha, namun yang sangat terkenal justru ia sebagai ulama tafsir. Kitab tafsirnya yang ditulis bersama Jalal al-Din al-Mahalli, menjadi kitab yang banyak diminati. Al-Suyuthi menutup lembaran hidupnya tidak relatif tua, pada usia 61 tahun, 10 bulan 18 hari. Menjelang wafatnya ia tidak banyak melakukan aktivitas, kecuali hanya menghabiskan waktu untuk menulis dan membaca. Ia tekun melahirkan gagasan-gagasan segar, lalu dituangkan dalam bentuk tulisan. al-Suyuthi wafat hari Jum'at pagi pada tanggal 19 Jumad al-Ula 911 H. Jenazahnya dimakamkan di Khus Qusun, di luar pintu Qarafah, Kairo, Mesir.

Karya dan Pemikiran

Nama al-Suyuthi tidak asing di negeri ini. Meskipun dia seorang Mesir, tetapi namanya mampu melampaui negaranya. Ihwal ini tentu karena karier intelektual dan karya-karyanya. Al-Suyuthi adalah seorang sarjana besar enius yang pernah dimiliki oleh Islam. Ia adalah salah satu putra cemerlang yang pernah dilahirkan dalam khazanah keislaman. Prestasi-prestasi macam ini, tentu saja tidak pernah terlepas dari aktivitas, karier intelektual dan konstribusinya. Selain sebagai sosok yang mengantongi segudang prestasi, al-Suyuthi juga termasuk tokoh yang terlibat langsung dalam per-

masalah bangsanya, khususnya dan umat Islam umumnya. Selama hidupnya, ia hanya untuk mengabdikan diri pada bangsa, Islam dan ilmu pengetahuan.

Sebagai sosok yang terlibat langsung dengan permasalahn bangsanya, yang dilakukan al-suyuthi adalah menempuh jalur pendidikan. Setelah menyelesaikan studinya, ia bergabung di Universitas al-Azhar, Kairo untuk mengajar. Ia mengampuh beberapa mata kuliah, hadits, tafsir, fiqh dan sejarah adalah mata kuliah yang ditangani. Karena prestasi dan kecerdasannya yang luar biasa dia mulai disenangi oleh mahasiswanya. Ia kemudian mendapat gelar guru besar di universitas tersebut. Sikapnya yang ramah dalam mengajar, dan santun dalam bergaul membuatnya semakin naik daun. Ia terkenal sebagai sosok bijak yang mampu menyampaikan materi sulit menjadi sangat mudah dan sederhana. Karenanya, ia lalu ditunjuk sebagai kepala para guru besar di Universitas itu.

Setelah menjabat sebagai kepala guru besar, semenjak itu pula ia sering melakukan *rihlah,* perlawatan. Ia sering menerima undangan untuk mengisi seminar dan menyampaikan fatwa-fatwa keagamaan. Beberapa negara yang pernah ia kunjungi antara lain; Yaman, Maroko, dan India. Pada negara-negara tersebut, al-Suyuthi diminta untuk menyampaikan fatwa dan mengajar fiqh, hadits, nahwu, sharraf dan disiplin ilmu lainnya. Selain sebagai orang yang cerdas dan jenius, sehingga dia diminta untuk menyampaikan fatwa dan mengajar, ia juga tergolong sosok yang peka dan respek terhadap kondisi sosial masyarakat. Sehingga, dari perlawatan ini dijadikan momen oleh al-Suyuthi untuk menulis sejarah dan kondisi sosial umat Muslim di berbagai belahan negara Islam.

Pada tahun 1501 M., al-Suyuthi difitnah oleh lawan dan pesaing intelktualnya dengan tuduhan menyalahgunakan wewenangnya. Sebab fitnah ini, al-Suyuthi diberhentikan dari jabatannya. Selanjutnya, al-Suyuthi lebih memilih mengasingkan diri, ia menghabiskan waktunya dalam keadaan yang sunyi dan suasana yang menenangkan. Sisa-sisa usai setelah insiden pemberhentian dari jabatannya itu, sepenuhnya ia abdikan untuk ilmu pengetahuan. al-Suyuthi mencurahkan seluruh waktunya untuk melakukan pe-

nelitian, membaca, menulis, dan beribadah. Untuk itu, ia memilih tempat sejuk yang menangkan, yaitu di Rawdlah, di tepi sungai Nil. Di tempat inilah ia banyak menulis sebelum empat tahun sesudahnya ia menuinggal.

Sebagai sarjana besar yang jenius, al-Suyuthi menghabiskan usianya dengan menulis banyak persolan. Beberapa diataranya ia menulis tentang al-Qur'an, tafsir, hadits, syariah, filsafat, retorika dan kalām. Karya-karyanya banyak mendongkrak dan menberi konstribusi bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Ia sangat produktif. Para penulis biografinya mencatat, bahwa karya Jalaluddin al-Suyuthi ini, lebih dari lima ratus judul kitab jumlahnya.beberapa karyanya yang terkenal adalah *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an,* tafsir *al-Jalalaini* yang ditulisnya bersama Jalaluddin al-Mahalli, *Mundzir al-Lughah, Husn al-Muhadarah Misr wa al-Qohirah,* kitab ini berjilid-jilid, di dalamnya memuat tentang sejarah Mesir.

Nalar Kalām

Al-Suyuthi tidak hanya dikenal sebagai ulama tafsir, tetapi ia juga dikenal sebagai sosok multitalenta. Al-Suyuthi banyak memperdalam ilmu-ilmu agama, mengarang buku-buku sastra, menaruh perhatian besar pada bahasa, sejarah bahkan sosial politik sekalipun. Karenanya, ia dipandang sebagai intelektual yang memiliki wawasan luas dan cakrawala berpikir yang luas pula. Kepribadiannya yang unik dan mengagumkan mengundang banyak tokoh ingin belajar padanya. Beberapa tokoh yang merupakan murid al-Suyuthi antara lain; Abd al-Qodir bin Muhammad al-Syadili, Muhamamd bin Ahmad Ilyas al-Hanafi, penulis kitab *Bada'iz Zuhur fi Waqo'iud Ad-Duhur,* Ibn Thulun dan Muhammad bin Yusuf asy-Syami.

Mengenai masalah pemikiran al-Suyuthi tidak mengkhususkan diri dalam salah satu bidang ilmu pengetahuan. Meskipun memiliki banyak karya berupa kitab, kebanyakan kitab-kitab yang ditulis oleh al-Suyuthi berupa kumpulan, nukilan, himpunan pendapat para pendahulunya. Pemikiran dan pendapat al-Suyuthi hanya terdapat beberapa paragraf yang mendahului dan mengakhiri pem-

bahasannya. Namun demikian, meski hanya sekadar kutipan dan nukilan dari pendapat para pendahulunya, karya-karya al-Suyuthi dapat dikategorikan sebagai buku yang utama dalam tema yang digarapnya. Ihwal ini, disebabkan karena al-Suyuthi juga memberi catatan-catatan kritis terhadap pemikiran-pemikiran terdahulunya dengan analis yang tajam dan tetap relevan.

Salah satu catatan kritis yang ditulis oleh al-suyuthi dan yang terkait dengan persoalan Kalām adalah kritiknya tentang eksistensi logika. Hal itu sebagaimana dirumuskannya dalam *Shaun al-Mantiq wa al-Kalām an Fanny al-Mantiq wa al-Kalām*.[94] Bagi al-Suyuthi logika bukan sesuatu yang salah secara metodologis. Al-Suyuthi hanya mengingatkan bahwa logika jika diterapkan dalam konteks keislaman harus memahami secara utuh konstruksi penalaran dan bahasa yang berkembang dalam dunia Islam. Menurut al-Suyuthi, salah satu tokoh Muslim yang berhasil mengembangkan logika dalam Islam yang terinspirasi dari Yunani namun tetap mengedepankan nilai-nilai spirit, budaya, dan bahasa adalah al-Syafi'i. [95]

Bagi al-Suyuthi, al-Syafi'i merupakan tokoh panutan yang mencoba mengkritisi kalām pada waktu itu. Menurut al-Syafi'i, sebagaiamana dikemukaan oleh al-Suyuthi, pewacanaan kalām cenderunng diluar batas. Oleh karena itu al-Syafi'i lebih condong untuk mengendalikan pewacaan yang ada. Pewacanaan yang tidak terkendali ini, bahkan menurut al-Syafi'i, hukumnya haram.[96] Pandangan al-Syafi'i ini merupakan pandangan umum yang terjadi di masyarakat. Intinya mereka merasa khawatir jika perbincangan tentang Tuhan justru akan menimbulkan ketidakpercayaan pada Tuhan. Padahal, perbincangan terhadap Tuhan justru akan memperkokoh terhadap eksistensi keberadaan Tuhan.

---

[94] Jalal al-Din al-Suyuthi, *Shaun al-Mantiq wa al-Kalām an Fanny al-Mantiq wa al-Kalām,* (Kairo: Silsilah Ikhya Ilm al-Turats, t. th.).

[95] Hal itu sebagaimana diringkas oleh penulis atau pentahqiq karya al-Suyuthi yakni Abd al-Halim Mahmud, lihat al-Suyuthi, *Shaun al-Mantiq wa al-Kalām,* hlm. 6-9.

[96] Al-Suyuthi, *Shaun al-Mantiq*, hlm. 52.

Pandangan al-Syafi'i ini menarik minat al-Suyuhi untuk menelaah lebih jauh apa sesungguhnya yang terjadi dalam tradisi pewacanaan kalām di era-era sebelumnya. Hal itu kemudian ditelusuri oleh al-Suyuthi dengan menyimak kembali teks-teks klasik dan pandangan-pandangan ulama sebelum dan sesudahnya sehingga ia dapat menjelaskan dan menyimpulkan seperti apa sesungguhnya kedudukan kalām dalam Islam. Pandangan al-Suyuthi ini menarik untuk dikaji lebih lanjut sehingga tidak terjadi kesalahpahaman antara apa yang dimaksud oleh al-Suyuthi tentang kalām dan maksud studi kalām pada umumnya dalam konteks kontemporer sekarang ini.[97]

---

[97] Hal tersebut di antaranya dilakukan oleh Mufti Ali, *Muslim Oposition to Logic and Teology in the Light of Work Jalal al-Din al-Suyuti*, Disertasi, tidak dipublikasikan. University of Leiden.

MULLA SADRA
(w. 1051 H. /1640 M)

Biografi

Intelektual Muslim lain yang menghiasi khazanah pemikiran Kalām era pertengahan adalah Mulla Sadra. Ia bernama lengkap Shadr al-Din Muhammad bin Ibrahim bin Yahya Qawami al-Syirazi atau dikenal dalam bahasa Persia dengan nama Mullah Sadra. Ia lahir di kota Shiraz pada tahun 1571 M dari keluarga pejabat hukum di kota kelahirannya. Pergaulannya dengan banyak ulama menjadikan dia terus belajar dan mendalami berbagai bidang keilmuan sehingga ia diberi julukan sebagai seorang intelektual yang mempunyai otoritas dalam bidang filsafat ke-ilahi-an. Oleh karena itu, ia diberi gelar *Shadr al-Muta'allihin*. Sadra belajar dan mendalami pengetahuan pada tokoh-tokoh terkemuka saat itu seperti Baha' al-Din al-Amili (w. 1622 M), Mir Damad (w. 1631 M) dan Mir Abu al-Qasim Findirishi (w. 1641 M). Sadra berkunjung ke Mekkah beberapa kali, akhirnya Sadra menemui ajalnya pada tahun 1050 H/1640 M, dan dikebumikan di Basrah.[98]

Karya dan Pemikiran

Dapat dikatakan bahwa Mulla Sadra mulai menekuni pemikiran filsafat setelah selesai menempuh pendidikan formal dan bahkan selesai melakukan berbagai upaya diri untuk dapat membersihkan hati melalui berbgai cara (*tariqah*). Artinya, dunia tasawuf juga sudah ia lampaui. Setelah periode itu Sadra mulai menulis dan menyampaikan gagasan-gagasan melalui forum-forum diskusi keagamaan.

---

[98] Hossain Zai, "Mulla Sadra: His Life and Works", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy II,* (London: Routledge, 1996), hlm. 634-635.

Fazlur Rahman memperkirakan bahwa karya Sadra sekitar 32 buku dan karya-karya itu mulai mendapat perhatian sarjana Muslim dan Orientalis pada awal abad ke-19 M, bahkan masih ada beberapa tulisan Sadra yang sampai hari ini belum diterbitkan atau di-*tahqiq*. Di antara karya Sadra yang monumental adalah *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*. [99] Semua karya Sadra menggunakan bahasa Arab kecuali satu teks yang berjudul *Sih Asl* yang menjelaskan tentang tiga prinsip fundamental dalam tasawuf.

Pemikiran Sadra yang awal adalah tafsir, sebab pada awalnya Sadra bukan seorang teosof tetapi seorang mufassir. Karya tafsirnya yang berjudul *al-Tafsir al-Kabir* merupakan bukti kepiawaian Sadra dalam studi tafsir. Tidak hanya dalam kitab tersebut, Sadra juga menggunakan kerangka hermeneutika dalam membangun paradigma pemikiran *al-hikmah al-muta'aliyyah*-nya. Memang tidak dipungkiri bahwa tafsir Sadra tidak dapat lepas dari tradisi nalar Syi'i-nya namun kekuatan filsafat dalam tafsir Sadra menarik untuk dikaji lebih lanjut.[100]

Menurut Morris, pola karya Sadra berikutnya, setelah tafsir, adalah studi tasawuf. Pemikiran tasawuf Sadra ini tercermin dalam karya-nya yang berjudul *Shil Asl.* Masih dalam tema yang sama, kitab a*l-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah* juga menjadi bagian dari pemikiran tasawuf Sadra. Puncaknya, pemikiran filsafat Sadra yang bertumpu pada karyanya *Al-Hikmah al-Mu'ataliyah fi Asfar al-'Aqliyyah al-'Arba'ah* merupakan *magnum opus* Sadra. Buku ini terdiri dari edisi *muqaddimah*-nya saja yang dikenal dengan nama *Al-Hikmah al-Mu'ataliyah*. Sedangakan dalam bentuk penjelasan panjang lebar yang terdiri dari empat jilid diberi judul *al-Hikmah al-Mu'ataliyah fi Asfar al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*. Kitab ini sering juga disebut dengan nama kitab *al-Asfar*

---

99 Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, pent. Munir A Muin, (Bandung; Pustaka, 2000), hlm. 23-24.

100 James Winston Morris, *The Wisdom of the Throne: An Introduction of Philosophy of Mulla Sadra*, (New Jersey: Princeton University Press, 1981), hlm. 52.

atau kitab *al-Asfar al-'Arba'ah*.[101] Secara umum pemikiran Sadra di atas kemudian disistematisasi ulang oleh Fazlur Rahman dangan sangat baik dalam karyanya yang berjudul *Philosophy of Sadra.*

Nalar Kalām

Dalam konteks studi kalām, Mulla Sadra, meskipun tetap dipengaruhi sepenuhnya oleh pemikiran Syi'ah, ia memahami aliran ilmu kalām Sunni sebaik pengetahuannya tentang aliran kalām Syi'ah. Tentang kalām Syi'ah, yang menjadi sumber utamanya adalah karya Nasir al-Din al-Ṭusi yang berjudul *Tajrid al-Aqa'id* beserta seluruh komentar dan penjelasannya yang merupakan suatu kumpulan tulisan dalam bidang filsafat kalām, karya-karya kalām Syi'ah yang bersifat filosofis dan mistis, atau yang menggunakan metode-metode pembuktian secara filosofis dan berusaha memadukannya dengan sufisme, serta kalām Syi'ah Isma'iliyah, yang telah membentuk kalām dan filsafat secara khusus sejak periode awal sejarah Islam, seperti tulisan dari Hamid al-Din al-Kirmani (w. 1021 M) yang berjudul *Rahat al-'Aql* dan juga kitab *Rasa'il* dari Ikhwan al-Safa. Sumber-sumber yang berasal dari kalām Sunni, baik Asy'ariyah maupun Mu'tazilah juga memiliki peranan yang berarti terhadap *al-hikmah al-muta'aliyah*, terutama Asy'ariyah melalui karya-karya al-Ghazali (w. 1111 M), Fakhr al-Din al-Razi, 'Adud al-Din al-Iji (w. 1355 M), dan Syarif al-Jurjani (w. 1413 M).[102]

Pemahaman terhadap pemikiran kalām Mulla Sadra memang tidak dapat dilepaskan dari pemikiran filsafatnya, namun demikian bukan berarti pemikiran kalām Sadra tidak dapat diidentifikasi secara independen. Fazlur Rahman melakukan sistematisasi pemikiran kalām Sadra dalam dua tema besar yakni hakikat Tuhan dan sifat-sifat Tuhan.[103] Kajian atas hakikat Tuhan meliputi wu-

---

[101] *Ibid*., hlm. 54.

[102] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 118.

[103] Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hlm. 166-248.

jud Tuhan, di mana konsep ontologisnya telah dibahas secara panjang lebar sebelumnya, Tuhan sebagai wujud Murni dan Keesaan Tuhan. Sedangkan kajian atas sifat-sifat Tuhan meliputi korelsi wujud dan sifat, sifat berkuasa dan berkehendak dan terakhir sifat kalām Tuhan dalam bentuk wahyu.

Perbincangan keduanya memang akan selalu jatuh pada dimensi ontologi dan metafisika ketuhanan, tapi Fazlur Rahman menegaskan bahwa yang terpenting dari Sadra adalah bahwa, [104]

> Ia tidak hanya telah mengkaji seluruh warisan pemikiran Islam dan menyatukan semua aliran pemikiran yang utama, tetapi juga terletak pada kenyataan bahwa ia telah menghasilkan sebuah sintesa sejati dari semua aliran tersebut. Sintesa tersebut bukan merupakan sebuah rekonsiliasi atau kompromi di permukaan, tetapi berdasarkan sebuah prinsip filsafat penting yang ia kemukakan dan uraikan untuk pertama kali dalam sejarah Islam.

Secara lebih rinci Sayeh Meisami mendeskripsikan sebagai berikut,[105]

> *Mulla Sadra's teology is the continuation and conclution of the views on nature of reality and cosmic mechanism as a whole. In sum Sadra's teology, though of a philosophical kind, as also possessed of a very positive character, which makes it palpable to religious mind. Sadra's teology is also possessed of a strong shi'I character and is in many parts directly influenced by al-Ṭusi and his followers. The shi'i orientation of Shadra philosophical teology is particulary manifest in his elaborate discussion of imamate, which he develops in close relationship with prophehood.*

[104] *Ibid*., hlm. 18.

[105] Sayeh Meisami, *Mulla Shadra*, (Oxford: Oneword, 2013), hlm. 83.

MUHAMMAD BIN ABD AL-WAHHAB
(w. 1206 H/ 1792 M)

Biografi

Muhammad bin Abd al-Wahhab Sulaiman an-Najdi dilahirkan pada tahun 1115 H/ 1703 M di Ujainah, sebuah dusun di Najd daerah sebelah timur Saudi Arabia. Ia lahir dalam lingkungan keluarga penganut fanatik madzhab Hanbali. Sejak kecil ia tergolong sosok yang sangat senang dengan dunia bacaan, terutama bacaan yang berbentuk berita dan kisah-kisah. al-Wahhab akan tampak riang ketika mendapatkan kisah atau berita yang memuat tentang pengaku kenabian. Kegemarannya ini ia salurkan melalui bahan bacaan semisal kisah-kisah kehidupan Musailamah al-Kaddzab, Sajah, Aswad al-Unsi, dan Thulaiha al-Asadi. Dari bahan bacaan inilah, pola pikir al-Wahhab tentang teologi Islam di kemudian hari terbangun.

Mengenai catatan pendidikan, al-Wahhab pertama kali mendapatkan pendidikan dari ayahnya, Abd al-Wahhab bin Sulaiman an-Najdi namanya. Ia seorang hakim yang menganut secara kokoh ajaran madzhab Hanbali. Dari ayahnya al-Wahhab mendapatkan pelajaran tentang dasar-dasar agama juga tentang hukum (*syariah*) agama. Selain itu, al-Wahhab juga menimba ilmu dari ulama-ulama terkemuka yang di Mekkah dan Madinah, seperti Syekh Muhammad bin Sulaiman al-Kurdi, Syekh Muhammad Hayat as-Sindi, dan lainnya. Dari mereka ia belajar tentang agama dan kalām. Setelah beberapa tahun belajar, ia berangkat ke Basrah untuk menimbah ilmu. Tetapi, tidak lama, ia kembali lagi ke tampat kelahirannya.

Al-Wahhab tergolong sosok yang banyak mengadakan lawatan. Bahkan, hampir separuh hidupnya dihabiskan untuk berpindah-pindah dari negeri satu ke negeri lain. Ada sejumlah negara yang dijadikan tempat untuk berlawat. Basrah menjadi pilihan pertama untuk menunaikan kegemarannya. Sekitar empat tahun Muhammad diam sembari menimbah ilmu di kota ini. Selanjutnya, ia bertolak menuju Baghdad. Di ibu Kota negara Iraq ini, al-Wahhab menghabiskan waktunya selama lima tahun. Kurdestan menjadi objek negara selanjutnya yang dijadikan perlawatan, di Kota ini ia menghabiskan waktu satu tahun. Kemudian, al-Wahhab menghabiskan dua tahun dari usianya untuk bertandang di Hamazan terus dilanjutkan ke Isfahan. Sedangkan Qum dan Kairo menjadi sederetan negara ke sekian untuk berlawat.

Setelah beberapa tahun mengadakan perlawatan, ia kemudian pulang ke negeri kelahirannya, Saudi Arabia. Sesampainya di Arab, selama beberapa bulan ia melakukan permenungan dan memulai mengajarkan paham-pahamnya. Pada tahun 1143 H, Ia mulai menampakkan dakwahnya terhadap masyarakat Ujainah. Akan tetapi, ayahnya bersama masyaikh dan guru-guru besar menghalau dakwahnya yang dianggap menyimpang itu. Mereka membongkar kebatilan dalam dakwah yang disampaikan al-Wahhab, sehingga dakwahnya tidak laku. Barulah ketika ayahnya wafat pada tahun 1153 H, ia mulai leluasa untuk menebar kembali "pesona"nya. Ia menyuarakan kembali ajakannya di kalangan awam yang lugu dan tidak tahu banyak tentang agama, sehingga mereka dengan mudahmau mengikuti ajakannya.

Dengan demikian, meskipun tidak sedikit yang menentangnya, ia mendapatkan pengikut banyak, bahkan sebagaian diantaranya dari luar Ujainah, kampung kelahirannya. Ajaran-ajaran al-Wahhab ini termuat dalam kitabnya *Kitabu at-Tauhid* yang setebal 88 halaman._Adapun pengikut al-Wahhab ini, lebih dikenal dengan sebutan Wahabiyah. Namun, al-Wahhab sendiri menamai alirannya ini sebagai kelompok *Muwahhidun*, atau kelompok yang mengikuti metode nabi, dengan berpegang pada *ahli sunnah*, yang mengikuti Ahmad ibn Hanbal melalui tafsiran Ibn Taimiyyah.

Seiring banyaknya pengikut yang masuk dalam aliran ini, sebanyak itu pula tentangan terhadap paham yang disebarkan oleh Muhammad ini hingga dikemudian hari dikenal dengan istilah *Wahhabiyah*.[106]

Karena ajaran-ajaran paham al-Wahhab ini banyak menimbulakan keributan dan pertentangan dari ulama-ulama Najd, akhirnya ia diusir dari negerinya. Kemudian ia pindah ke Uyainah, di kota ini ia menikahi gadis dari seorang kerabatnya. Namun tidak lama tinggal di Uyainah, al-Wahhab bersama keluarganya pindah ke Dar'iah, sebelah timur kota Najd—sebuah kota yang dahulu didiami oleh Musailamah al-Kaddzab yang mengaku-ngaku sebagai nabi. Di kota ini, al-Wahhab diterima secara ramah oleh Amir Muhammad bin Sa'ud. Darinya al-Wahhab mendapat dukungan penuh sehingga warga masyarakat di sana pun menyambut ajarannya dengan hangat. Hingga akhirnya ia menutup lembaran hidup pada tahun 1206 H/ 1792 M dalam usia 91 tahun.

Karya dan Pemikiran

Sebagai penggagas aliran Wahabisme, al-Wahhab merumuskan ideologinya dengan runtut dan memukau. Wahabisme, meskipun ajarannya banyak mengambil dari pemikiran Ibn Taimiyyah, secara idealitas tindakannya beda dengan aliran salafiyah yang digagas olehnya. Aliran salafiyah menanamkan paham-pahamnya dengan cara menulis buku-buku dan mengadakan pertukaran pikiran serta perdebatan. Berbeda dengan Wahabisme, mereka lebih memilih tindak kekerasan dalam menyiarkan ajaran-ajarannya. Ironisnya, Wahabisme berpandangan bahwa orang-orang yang tidak mengikuti ajaran-ajarannya sebagai seorang yang bid'ah yang harus diperangi. Mereka berdalih semua itu merupakan wujud dari *amar ma'ruf nahi munkar*.[107]

Al-Wahhab, sebagai penggagas aliran Wahabisme ini sangat

[106] Ayman al-Yasini, "Wahhabdiyyah", dalam John L. Esposito (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, (Oxford: Oxford University Press, 1995), hlm. 307-308.

[107] *Ibid.*

semangat dan giat menyebarkan ideologinya. Pada tahun 1744, digelar upacara sumpah penetapan Ibn Saud sebagai *emir* tokoh politik dan al-Wahhab sebagai imam urusan agama. Namun kemudian, karena strategi dakwah, nama Wahabi ini berganti menjadi Salafi. Alasannya, karena kemunculan Wahabi ini mengundang banyak kecaman dan ditentang habis-habisan oleh ulama-ulama besar di Arab Saudi. Selain itu, kemunculan Wahabi juga banyak dipenuhi dengan pertumpahan darah kaum muslimin, khususnya pasca kemenangan pemberontakan keluarga Raja Saud yang didukung oleh kolonialisme Inggris. Sehingga, keluarga Saud mampu berkuasa dan menamakan negaranya dengan sebutan Arab Saudi.

Bagi al-Wahhab, kekerasan merupakan hal niscaya untuk dilakukan demi menumpas bid'dah dan khurafat yang banyak ditemui di masyarakatnya. Bid'ah dan khurafat yang berkembang di negerinya, bukan saja terbatas pada pemujaan kuburan belaka, tetapi menurutnya sudah menjalar pada nadzar dan pemujaan terhadap benda-benda mati. Selain itu, tidak sedikit dari penduduk kota Dar'iah, tempat ia melancarkan dakwahnya, banyak mendatangi gua yang terletak tidak jauh dari pusat kota. Perbuatan-perbuatan macam itu, dipandangnya sebagai sesuatu yang menyekutukan Tuhan atau syirik. Karena itu, ia menyerukan untuk tidak menziarahi kuburan, kecuali untuk mencari teladan, bukan untuk mencari syafaat dan tawassulat. Doktrin-doktrin keras macam ini, dapat ditemui dalam karya-karyanya *kitab al-Tauhid* yang kemudian diperjelas dan diperluas oleh pengikutnya, lalu kitabnya diberi nama *Fathul Madjid*.

Nalar Kalām

Pemikiran al-Wahhab banyak mengikuti ajarannya Ibn Taimiyyah, penggagas aliran Salafiyah. Bahkan, ada yang mengatakan bahwa pemikirannya berpangkal dari ajaran Ahmad ibn Hanbal yang kemudian direkonstruksi oleh Ibn Taimiyyah. Al-Wahhab selalu menghimbau untuk menanggalkan takhayyul, khurafat yang yang ditanamkan dalam bentuk-bentuk sufisme popular. Ia juga dapat dikelompokkan sebagai pembaharu yang bercorak revivalis

pra modern. Selain itu, ia juga sebagai penggagas gerakan Wahabiyah, yang lahir bertujuan untuk melawan aliran-aliran sufisme. Sebagai penggagas aliran yang bercorak revivalis, al-Wahhab kerap menghimbau untuk berjihad dan menganhat senjata jika diperlukan.

Al-Wahhab mengawal puritanisme Islam ala Ibn Taimiyyah sebagai simbol untuk pembaharuan teologis. Ia menggagas pembaharuan Islam dengan diwadahi gerakan wahabisme pada waktu yang sangat tepat, yakni waktu di mana Islam terpuruk secara sosial dan politik. Ide-idenya yang tertulis dalam *Kitab al-Tauhid* menjadi buku putih bagi pengikutnya untuk menggulingkan pemerintahan berbasis tradisionalis. Dengan bekerjasama Muhammad bin Saud dan berkoloni dengan Inggris, Wahabisme berhasil menaklukkan basis pemerintahan tradisional yang dipimpin oleh Khalifah Ustmani di Turki. Pada tahun 1932, akhirnya berhasil menjadi negara independen yang diberi nama Arab Saudi.

Secara umum pemikiran al-Wahhab sama seperti Ibn Taimiyyah, yaitu ingin memurnikan agama. Bahkan, al-Wahhab sendiri telah mempelajari pikiran-pikiran Ibn Taimiyyah. Sepanjang mempelajari pemikirannya Ibn Taimiyyah, ia terkesan dan dapat banyak inspirasi. Sehingga, ia tertarik serta merealisasikannya menjadi suatu kenyataan. Meskipun demikian, ia memperdalam lagi arti bid'ah dan aqidah yang pernah dirumuskan oleh Ibn Taimiyyah. Mengenai aqidah, keduanya tak ada perbedaan pemikiran yang mencolok dan berarti, hanya dalam cara melaksanakan dan menafsirkan persoalan-persoalan tertentu saja. Aqidah bagi al-Wahhab dapat disimpulkan dalam dua bidang, bidang tauhid (pengesaan) dan bidang bid'ah.[108]

Dalam bidang tauhid al-Wahhab berpendirian, bahwa menyembah kepada selain Allah adalah salah, dan siapa yang berbuat demikian, maka darahnya halal. Kaum muslim yang mengunjungi kuburan orang-orang sholeh atau orang yang dianggap wali maka dia masuk dalam kategori musyrikun. Baginya, al-Qur'an dan

---

[108] Muhammad ibn Abd al-Wahhab, *Kitab al-Tauhid,* (Saudi Arabia: ..

Hadits merupakan sumber syariat Islam, sedangkan pertkataan ulama, mutakkalimin, filosof, bahkan fuqoha sekalipun jika tidak mencerminkan al-Qur'an tidak boleh dijadikan sumber hukum. Al-Wahhab juga melarang berdzikir dengan menggunakan tasbih, ia malah menganjurkan cukup menghitung dengan menggunakan keratan jari. Baginya, pintu ijtihad terbuka bagi siapapun asalkan memenuhi syarat. Dan kafir hukumnya bagi orang yang memberikan ilmu yang tidak didasarkan pada al-Qur'an dan sunnah.

Sementara itu, hal-ihwal yang dipandang bid'ah oleh al-Wahhab harus diberantas. Menurutnya, bid'ah jika dibiarkan akan menghantarkan umat manusia pada kemusyrikan. Maka, untuk mengantisipasi hal tersebut, meskipun mengangkat senjata sekalipun ia kan perjuangan. Beberapa bid'ah yang harus diberantas, orang wanita mengiringi jenazah, mengadakan *khalaqah* (pertemuan) dzikir, bahkan mereka memberangus buku-buku yang berisi tawassulan, seperti *dalailul khairat* misalnya. Tidak berhenti sampai di sini saja, bahkan aktivitas keseharian sebagian orang sekalipun dianggap bid'ah. Mengenai hal ini, misal merokok, minum kopi, memakai pakaian sutera bagi laki-laki, bergambar atau berfoto, memakai cincin dan lain sebagainya.

Untuk melaksanakan maksud ini, al-Wahhab bekerja sama dengan Muhammad bin Saud, penguasa Dar'iyah pada waktu itu. Saud telah menjadi penganut Wahabisme dan juga mengawini anak gadis al-Wahhab sendiri. Sejak saat itu, kekuatan senjata dipakai oleh pengikut aliran wahabisme. Dengan cara yang demikian, membuat aliran Wahabisme kian menyebar dan merata ke pelosok-pelosok Saudi Arabia. Hingga akhirnya, aliran ini menguasai jazirah Arab. Setelah berkuasa, ia semakin giat melakukan jihad, dan semakin gemar membumihanguskan bid'ah. Ihwal demikain, dipandang sebagai tindakan yang dimaksudkan untuk menegakkan Sunnah, dan memberantas bid'ah.

AL-MARZUQI
(w. 1261 H/ 1856 M)

Biografi

Al-Marzuqi bernama lengkap Ahmad bin Muhammad bin Sayyid Ramadhan al-Marzuqi al-Hasaniy al-Maliki al-Mishri al-Makkiy. Ia dilahirkan di Mesir sekitar tahun 1205. Ia berasal dari keluarga yang taat dalam menjalankan ajaran Islam. Ayahnya seorang *faqih* dari madzhab Maliki dan disegani karena keilmuaannya. Sedangkan ibunya adalah wanita cerdas yang menguasai dasar-dasar ilmu agama dan paham tentang ilmu al-Qur'an. Ahmad bin Muhammad ini lebih deikenal dengan panggilan al-Marzuqi. Selain alasan supaya mudah mengingat dan mempermudah penyebutan, al-Marzuqi adalah penisbatan dari nama kakeknya. Sejak kecil al-Marzuqi tampak memiliki keistimewaan. Ia juga tercermin sebagai anak yang patuh terhadap orang tua.

Pendidikan al-Marzuqi dimulai dari lingkungan keluarganya. Ayahnya yang *faqih* banyak mengajari dia tentang fiqh, tata cara beribadah serta interaksi sosial. Sedangkan dari ibunya, al-Marzuqi mendapatkan pelajaran tentang membaca al-Qur'an. Kejeniusan al-Marzuqi sebenarnya sudah tampak sejak kecil. Ia merupakan sosok yang rajin belajar dan semangat dalam menimba ilmu. Al-Marzuqi tidak mengenal lelah dan selalu merasa tidak puas dengan berbagai macam ilmu yang didapatkan. Berbagai pelajaran yang didapatkan dari ayah dan ibunya menjadi pemantik utama bagi al-Marzuqi untuk semakin menimba ilmu yang lebih banyak. Ia tidak malas untuk men-*taqrir* atau mengulangi pelajaran yang diterima sampai ia benar-benar paham dan hafal.

Selain mendapatkan pelajaran dari ayah dan ibunya, al-Marzuqi juga mengenyam pendidikan dari banyak ulama terkemuka pada masanya. Salah satu dari beberapa ulama tersebut misalnya, Sayyid Kabir Ibrahim al-Ubaidi. Ia adalah ulama yang konsentrasi pada *Qiratus Sab'ah* dan tafsir al-Qur'an. Padanya al-Marzuqi belajar tentang tafsir dan memperbaiki bacaan al-Qur'annya. Semangatnya yang membara, membuat al-Marzuqi tidak membutuhkan waktu lama untuk memahami *Qiratus Sab'ah* dan memperbaiki bacaan al-Qur'an. Oleh gurunya ia dipuji karena kecerdasannya dan daya hafalnya yang tinggi. Namun, meski dapat pujian dari gurunya tersebut, al-Marzuqi tetap terkenal dengan sosok sederhana. Ia memiliki sikap rendah hati, sopan dalam bersikap, santun dalam bertutur, dan tidak sombong perangainya.

Selain belajar tentang ilmu al-Qur'an, al-Marzuqi juga belajar tentang ilmu sastra. Ini merupakan bidang ilmu pengetahuan yang dikemudian hari menghantarkan al-Maqzuqi melahirkan karya munomentalnya, *Aqidat al-Awam*. Al-Marzuqi dengan semangat belajar tentang bait-bait syair dan majas-majas kepada Sayyid Kabir ini. Ihwal tersebut didorong oleh syair menjadi tren bergengsi waktu itu. Syair dengan segala bait dan keindahan majas-majasnya menjadi sesuatu yang istimewa. Konon, pada masa al-Marzuqi hidup, sastra atau syair menjadi sebuah gaya menulis yang banyak disenangi oleh orang. Keindahan majas atau metafor dalam sastra atau syair diyakini sebagai representasi dari kepandaiaan seseorang waktu itu.

Al-Marzuqi menutup lembaran hidupnya pada 1261 H. bertepatan dengan tahun 1856 M. Ia menghembuskan nafas terakhir pada usia yang tidak relatif tua, yakni 56 tahun. Usianya memang tidak terlalu tua dan lama, namun karyanya selalu menjadi rujukan dan abadi sampai sekarang. Dengan demikian, namanya harum dan selalu dikenang. Al-Marzuqi tidak hanya dikenang karena keluasaan cakrawala berpikir dan wawasan ilmu pengetahuaannya, tetapi ia juga dikenang sebab kewaraan dan kezuhudannya. Karenanya ia tidak hanya dipercaya sebagai pendidik saja, melainkan juga menjadi *mufti* di Mekkah.

Karya dan Pemikiran

Sebagai orang yang memiliki kecerdasan dan pemahaman ilmu keagamaan yang luar biasa, tentu al-Marzuqi juga memiliki karier intelektual yang gemilang. Salah satu kariernya ia sebagai pendidik atau guru agama. Kecintaannya pada dunia pendidikan, hampir melebihi kecintaan pada agamanya, Islam. Ihwal ini tercermin dari sikapnya yang sangat perhatiaan terhadap dunia pendidikan. Ia selalu menyampaikan fatwa-fatwa tentang indahnya Islam, dan syiar-syiar untuk memajukan Islam. Al-Marzuqi selalu mengisi khutbah-khutbah jumat di masjid-masjid. Selain itu, ia juga kerap menyampaikan ceramah-ceramah dalam majelis taklim beserta mengajar tentang tafsir, hadits dan kalām dalam majlis-majlis ilmu.

Karena keluasan ilmu dan kecintaannya pada dunia pendidikan akhirnya, al-Marzuqi diangkat menjadi *mufti* Mekkah. Ia diangkat menjadi *mufti* madzhab Maliki di Mekkah menggantikan Sayyid Muhammad. Ini merupakan prestasi yang luar biasa. Setidaknya pengangkatan al-Marzuqi menjadi *mufti* merupakan cerminan bahwa keilmuannya tidak diragukan lagi. Setelah diangkat menjadi *mufti* kehidupan sehari-hari al-Marzuqi, seolah disesaki oleh majlis ilmu. Ia kerap diundang untuk mengisi forum-forum keagamaan dan menyampaikan ceramah-ceramah tentang keislaman. Karena kecintaannya terhadap Islam, ihwal tersebut selalu ia penuhi. Ia selalu menyampaikan ceramah-ceramahnya dengan bahasa yang lugas sehingga mudah dipahami.

Selain terkenal sebagai mufti, Al-Marzuqi juga terkenal karena ketelatenannya sebagai guru yang sukses mendidik murid-muridnya dalam mencapai pengetahuan. Beberapa murid al-Marzuqi yang dikatakan tersebut, di antaranya Syekh Ahmad Damhan, Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, Syaikh Tahir at-Takruniy, dan lainnya. Murid-murid al-Marzuqi dipandang juga memiliki keluasan ilmu terutama lmu tauhid sehingga memberikan konstribusi dalam khazanah Islam.

Sebagai tokoh yang mencurahkan perhatiannya terhadap dunia pendidikan dan kecintaannya terhadap Islam yang mendalam, al-Marzuqi juga banyak memiliki karya. Ini merupakan salah satu

dari sekian upaya al-Marzuqi untuk berkonstribusi dan menyatakan longkah kongkrit demi kemajuan keilmuan dalam Islam. Ada banyak karya yang dihasilkan oleh al-Marzuqi salah satunya adalah *Aqidah al-Awwam* kitab yang berbentuk *nadzam* atau bait-bait syair ini adalah kitab tauhid yang menjelaskan tentang sifat-sifat Tuhan dan rukun iman. Selain itu, al-Marzuqi juga menulis *Tahshil Nail al-Maram Libayani Mandhuma Aqidatul Awam.* Kitab ini ditulis untuk memberi syarah atau penjelasan dari kitab yang pertama, *Aqidah al-Awam.*

Nalar Kalām

Secara garis besar pemikiran al-Marzuqi dalam bidang ilmu tauhid adalah masalah yang terkait dengan sifat-sifat Tuhan dan Rasulnya. al-Marzuqi membahas persoalan-persoalan mendasar ilmu tauhid dengan sederhana dan mudah dicerna. Ia mengkemasnya dalam bentuk *nadzam* atau syair, sehingga orang-orang cenderung mudah menghafalnya dan gampang memahaminya. Ihwal ini misalnya tercermin dari pemikirannya yang termuat dalam kitab *Aqidah al-Awwam.* Kitab tipis yang berbentuk *nadzam* tersebut memuat soal kewajiban mengetahui sifat-sifat Allah, para Nabi dan Rasul serta sifat-sifatnya, malaikat-malaikat Allah dan sifat-sifatnya, kewajiban taat kepada Allah dan Rasulnya, mengenal keluarga Nabi, peristiwa Isra' Mi'raj Nabi dan lain sebagainya.

Sebenarnya dalam pemikiran ketauhidannya barangkali tidak ada yang baru, ia hanya melanjutkan atau membahas ulang corak pemikiran teologi aliran Asy'ariyah. Namun, meski demikian, dalam karya al-Marzuqi ini ada sesuatu yang istimewa. Keistimewaan karya ini adalah terletak dari kronologis lahirnya sebuah pemikiran. Artinya, al-Marzuqi melahirkan pemikiran dalam kitab ini melalui ilham dari Nabi. Ia menulis kitab ini atas perintah Nabi dan didikte langsung olehnya. Seperti insiden Nabi mendapatkan wahyu dalam gua Hiro' melalui Malaikat Jibril, al-Marzuqi juga mengalami hal tersebut. Namun bukan Jibril yang datang padanya, bukan pula dalam keadaaan sadar, melainkan dalam mimpi dan kehadiran Nabi.

Konon, kitab *Aqidah al-Awam* terlahir berawal dari mimpi. Al-Marzuqi bermimpi kehadiran Nabi dan para sahabatnya, lalu diperintah untuk menulis *mandumah*—bait-bait serupa syair. Pada mulanya, al-Marzuqi melempar tanya pada Nabi, dan merasa kebingungan dengan maksud yang terkandung dalam perintah tersebut. Setelah bertanya, lalu mendiktekan bait-bait tersebut. Dengan dimulai memuji Allah, nadzam yang dibacakan oleh Nabi sampai berjumlah 26 bait. Sehabis Nabi membacakan sejumlah nadzam tersebut, al-Marzuqi terbangun dan langsung menuliskannya. Karena kecintaannya yang tinggi pada Nabi Muhammad, al-Marzuqi menambahi nadzam tersebut 31 bait sehingga menjadi 57 bait. Bait-bait tambahan yang diberikan oleh Marzuqi tersebut meliputi pujian kepada Nabi, keluarganya dan tentang peristiwa Isra' Mi'raj.[109]

Kitab yang diselesaikan pada tahun 1258 H ini, secara mendasar memuat tentang dasar-dasar ilmu Tauhid. Dalam kitab ini al-Marzuqi membahas 20 sifat wajib bagi Allah yang harus diketahui oleh para muslim *mukallaf*. Dari 20 sifat tersebut, al-Marzuqi menitikberatkan pada sifat wujud (ada) dan *qidam* terdahulu. Maksud wujud di sini, adalah Allah ada di dalam *haq*. Dalam arti ini, hendaknya muslim *mukallaf* itu meyakini bahwa Allah itu ada secara haq (*muhaqqiqan*) tidak ada keraguan akan wujud-Nya. Allah benar-benar Ada dan berkuasa. Adapun sifat *qidam* terdahulu yang dimaksud oleh al-Marzuqi adalah tidak ada awal bagi Allah, tidak menciptakan dirinya sendiri dan tidak pula ada yang menciptakan dirinya. Tentang sifat Allah tersebut, al-Marzuqi me-*nadham*-kannya sebagai berikut;[110]

وَبَعْدُ فَاعْلَمْ بِوُجُوبِ الْمَعْرِفَهْ   مِنْ وَاجِبٍ لِلّٰهِ عِشْرِينَ صِفَهْ

فَاللّٰهُ مَوْجُودٌ قَدِيمٌ بَاقِي   مُخَالِفٌ لِلْخَلْقِ بِالإِطْلاَقِ

[109] Informasi tentang bertemunya al-Marzuqi dengan Nabi Muhammad ditulis oleh pen-*syarakh*- kitab *Aqidat al-Awam* yakni Imam al-Nawai al-Jawi yang diberi judul *Nur al-Dhalam fi Syarkh Aqidah al-Awam*.

[110] Al-Marzuqi, *'Aqidah al-'Awam*, hlm. 3.

وَقَائِمٌ غَنِيْ وَوَاحِدٌ وَحَيّ　　　قَادِرٌ مُرِيدٌ عَالِمٌ بكلِّ شَيْ

سَمِيعٌ الْبَصِيْرُ والْمُتَكَلِمُ　　　لَهُ صِفَاتٌ سَبْعَةٌ تَنْتَظِمُ

فَقُدْرَةٌ إرادَةٌ سَمْعٌ بَصَرْ　　　حَيَاةٌ الْعِلْمُ كَلامٌ اسْتَمَرْ

وَجَائِزٌ بِفَضْلِهِ و عَدْلِهِ　　　تَرْكٌ لِكُلِّ مُمْكِنٍ كَفِعْلِهِ

Selanjutnya al-Marzuqi juga membahas 20 sifat yang *muhal* atau *mustahil* bagi Allah. Baginya *mustahil* Allah tidak ada (*'adam*). Demikian juga, al-Marzuqi menegaskan bahwa beri'tiqad secara pasti (*al-'itiqadu aj-jazimu*) tentang keberadaan yang tidak bermula dan tidak berakhir adalah keyakinan yang wajib ditanamkan dalam hati. Oleh karenanya mustahil bagi Allah untuk bersifat kebalikannya seperti kebalikan dari qadim adalah *huduts* atau baru. Tentang sifat mustahil bagi Allah, al-Marzuqi menulis;[111]

وَالْمُسْتَحِيلُ ضِدُّ كُلِّ وَاجِبِ　　　فَاحْفَظْ لِخَمْسِينَ بِحُكْمٍ وَاجِبِ

Selain itu, pemikiran al-Marzuqi dalam kitab *'Aqidatul 'Awam* yakni agar mematuhi ajaran yang dibawa oleh Nabi dan menghormati nabi beserta keluarganya. Tentang keluarga Nabi ini al-Marzuqi menulis;[112]

خَاتِمَةٌ فِي ذِكْرِ بَاقِي الْوَاجِبِ　　　مِمَّا عَلَى مُكَلَّفٍ مِنْ وَاجِبِ

نَبِيُّنَا مُحَمَّدٌ قَدْ أرْسِلا　　　لِلْعَالَمِينَ رَحْمَةً وَفُضِّلا

أبُوهُ عَبْدُ اللهِ عَبْدُ الْمُطَلِبْ　　　وَهَاشِمٌ عَبْدُ مَنَافٍ يَنْتَسِبْ

وَأمُّهُ آمِنَةُ الزُّهْرِيَّهْ　　　أرضعه حَلِيْمَةُ السَّعْدِيَّهْ

مَوْلِدُهُ بِمَكَةَ الأمِيْنَهْ　　　وَفَاتُهُ بِطَيْبَةَ الْمَدِيْنَهْ

أتَمَّ قَبْلَ الْوَحِي أرْبَعِينا　　　وَعُمْرُهُ قَدْ جَاوَزَ السِّتِينا

111 *Ibid.*

112 *Ibid.*, hlm. 4.

أبناء الرسول صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه

وسَبْعَةٌ أوْلادُهُ فَمِنْهُمُ   ثَلاثَةٌ مِنَ الذّكُورِ تُفْهَمُ

قَاسِمْ وعَبْدُ اللهِ وَهْوَ الطّيّبُ   وطَاهِرٌ بِذَيْنِ ذَا يُلَقَّبُ

أتَاهُ إبْرَاهِيمُ من سُرِّيَّهْ   فأمُّهُ مَارِيَّةُ الْقِبْطِيَّهْ

وغَيْرُ إبْرَاهِيمَ مِنْ خَدِيْجَهْ   هُمْ سِتَةٌ فَخُذْ بِهِمْ وَلِيْجَهْ

وأرْبَعٌ مِنَ الإناثِ تُذْكَرُ   رِضْوَانُ رَبِّي للْجَمِيْع يُذْكَرُ

فَاطِمَةُ الزَّهْراءُ بَعْلُهَا عَلي   وابْنَاهُمَا السَّبْطَانِ فَضْلُهُمْ جَلي

فَزَيْنَبٌ وبَعْدَها رُقَيَّهْ   وأمُّ كُلْثُومٍ زَكَتْ رَضِيَّهْ

أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم واله

عَنْ تِسْعِ نِسْوَةٍ وَفَاةُ الْمُصْطَفَى   خُيِّرْنَ فَاخْتَرْنَ النَّبِيَّ الْمُقْتَفَى؛

عَائِشَةٌ وَحَفْصَةٌ وَسَوْدَةٌ   صَفِيَّةٌ مَيْمُوْنَةٌ وَ رَمْلَةٌ

هِنْدٌ وَ زَيْنَبٌ كَذَا جُوَيْرِيَهْ   لِلْمُؤْمِنِينَ أمَّهَاتٌ مُرْضِيَهْ

أعمام النبي وعماته صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم

حَمْزَةٌ عَمُّهُ وعَبَّاسٌ كَذَا   عَمَّتُهُ صَفِيَّةٌ ذَاتُ احْتِذَا

Sepintas menelaah pemikiran teologis al-Marzuqi memang tidak jauh berbeda, dengan konsep teologi yang dikembangkan oleh Asy'ari tentang aqidah *ahlu sunnah*. Bahkan, kalau dicermati secara keseluruhan, konsep teologi yang dirumuskan oleh al-Marzuqi sejalan dengan konsepsi aliran Asy'ariyah secara umum. Namun, menurut penulis pembahasan tentang mencintai Nabi dan keluarganya serta meyakini peristiwa-peristiwa menakjubkan yang menimpa Nabi semisal Isra' Mi'raj adalah hal *origin* dari pemikiran al-Marzuqi ini. Mencintai nabi dan keluarganya yang harus dibuk-

tikan dengan mengikuti segala tindak-tanduk kehidupan Nabi dan selalu membaca sholawat atasnya, menjadi hal yang langka untuk dipikirkan oleh para *mutakkalim*, bahkan nyaris tidak ada. Ihwal ini al-Marzuqi termasuk sebagai yang memulai.

Percikan pemikiran yang demikian, mencerminkan bahwa tingginya kecintaan al-Marzuqi terhadap Nabi Muhammad dan keluarganya tidak harus diragukan. Kecintaan yang demikian patut ditiru dan pantas dijadikan tauladan. Setidaknya ihwal demikian adalah salah satu upaya al-Marzuqi untuk mengobati kerisauan dirinya melihat semakin jauhnya umat mengenal Tuhan dan mencintai Nabinya. Al-Marzuqi dengan menggunakan gaya sastra yang berupa syair dan Nadzam menyusun kitabnya dengan lebih mudah dipahami sesuai dengan konsep pemahaman ketuhanan *salaf al-salih.* Mengenal Tuhan secara *haq* (*muhaqqiqan*) dan mencintai Rasulnya secara riil, merupakan inti dari Tauhid Islam karena dari keduanya akan terlahir keyakinan yang sebenar-benarnya. Inilah pesan yang hendak disampaikan oleh al-Marzuqi dalam kitab tersebut.

AL-JAZAIRY
(w. 1338 H/1920 M)

Biografi

Al-Jazairy memiliki nama lengkap Thahir bin Muhammad bin Shalih bin Ahmad bin Mahbub al-Sam'any al-Jazairy al-Dimsyaqi. Ia berasal dari keluarga ningrat yang terhormat dan sangat kokoh memegang ajaran Islam. Al-Jazairy dilahirkan di Syam pada tahun 1268 H/1852 M.[113] Ayahnya adalah seorang *faqih* yang menganut madzhab Maliki sekaligus dipercaya sebagai *mufti* di Syam. Sebagai mufti ia terkenal dengan kecerdasan dan kesalihannya. Sedangkan ibunya adalah perempuan sholihah yang cerdas dan memiliki pemahaman keagamaan yang mumpuni. Dengan demikian, al-Jazairy dibesarkan di lingkungan keluarga yang salih dan taat beribadah serta menjalankan nilai-nilai ajaran Islam.

Pendidikan pertama al-Jazairy didapatkan dari lingkungan keluarganya. Pada ibunya ia belajar tentang nilai-nilai dasar agama Islam. Sedang pada ayahnya, ia belajar tentang iilmu fiqh dan tata cara beribadah. Ia tergolong anak yang tekun, bahkan salah satu penulis biografinya menuliskan bahwa al-Jazairy selalu bersanding dengan buku dan kitab. Sejak kecil kejeniusannya mulai tampak, ia

[113] Peneliti menyadari betapa sulitnya mencari biografi al-Jaziri. Hal itu sematamata karena keterbatasan penulis dalam mengakses informasi dan biografi al-Jazairy. Salah satu catatan kehidupan al-Jazairy terdapat dalam *turjumah al-mu'allif* dalam karyanya *Jawahir al-Kalāmiyyah*..., hlm. 11. Informasi yang peneliti dapatkan adalah bahwa biografi al-Jaziri di antaranya ditulis dalam kitab *Tanwir al-Basha'ir fi sirah al-Syaikh Tahir* karya Said al-Bani. Tetapi, sangat disayangkan penulis belum mendapatkan kitab tersebut.

selalu melontarkan pertanyaan-pertanyaan yang sulit dijawab oleh ayah ibunya. Semangatnya yang membara dalam belajar ilmu agama, membuat al-Jazairy relatif ambisius dalam ilmu pengetahuan. Ia tidak mengenal kata puas dalam menimba ilmu. Ia selalu merasa haus dengan ilmu pengetahuan dan al-Jazairy juga dikenal sebagai kutu buku. Ihwal ini tercermin dari sikapnya yang tidak mengenal kata lelah dalam belajar membaca.

Selain belajar di lingkungan keluarganya, al-Jazairy juga belajar di Madrasah al-Jaqmikiyah. Di madrasah ini, ia mulai dihadapkan dengan berbagai macam bidang ilmu pengetahuan. Tafsir, hadits, fiqih dan tauhid adalah materi pokok yang diajarkan dalam sekolah ini. Semenjak masuk pada madrasah ini, al-Jazairy semakin mendapat tantangan, ia semakin tekun dalam belajar. Al-Jazairy termasuk siswa yang berprestasi, bahkan ia juga tergolong murid yang selalu mendapat pujian oleh guru-gurunya karena kecerdasannya. Meskipun demikian, al-Jazairy tetap sebagai anak yang ramah, dan santun dalam bersikap. Ia sangat pintar bergaul dengan teman-temannya. Karenanya ia tidak hanya disenangi oleh guru-gurunya saja, tetapi teman-temannya juga demikian. Hingga akhirnya, ia tamat bersama Abd al-Rahman al-Busthomi dari madrasah ini.

Setamat dari *Madrasah al-Jaqmikiyah*, al-Jazairy melanjutkan studinya pada ulama terkemuka di Syiria waktu itu, yakni Abdul Ghaniy al-Ghanimy al-Maidany. Padanya al-Jazairy belajar tentang berbagai disiplin ilmu, seperti ilmu fisika, matematika, filsafat. Selain itu, pada Abdul Ghani, al-Jazairy juga belajar secara serius tentang kitab-kitab tauhid dan ilmu-ilmu keislaman lainnya. Berkat keseriusannya dalam belajar, keilmuan al-Jazairy semakin menonjol dan namanya semakin terkenal. Abdul Ghani, gurunya al-Jazairy, sangat kagum akan kecerdasan muridnya tersebut. Al-Jazairy telah banyak menguasai bidang ilmu, mulai dari tafsir, fiqih, hadits, kalām dan tauhid.

Sebagai sosok yang mendalami berbagai ilmu pengetahuan, al-Jazairy sampai pada titik dimana harus berkonstribusi. Ia dengan giat melakukan penelitian dan menuliskannya. Madzhab fiqh Maliki dan teologi Asy'ariyah yang dianutnya akhirnya memberi

pandangan baginya untuk menumpahkan konstribusinya. Dengan kapasitas keilmuan yang tidak diragukan lagi, ia berusaha untuk memperkenalkan teologi Asy'ariyah lebih mudah. Ia berinisiatif untuk meringkas ajaran teologi Asy'ariyah dengan kemasan yang lebih mudah dipahami. Al-Jazairy akhirnya menulis kitab *al-Jawahir al-Kalāmiyah fi Idhah al-Aqidah Islamiyah*. Kitab ini menjadi materi pembelajaran tauhid bagi pemula, terutama di pesantren.

Kemauannya yang kuat dan ilmunya yang luas, menghantarkan al-Jazairy menjadi tokoh terpandang. Ia banyak memiliki murid yang dikemudian hari murid-muridnya tersebut juga terkenal seperti dirinya. Al-Jazairy menutup lembaran hidupnya pada awal bulan Rabi'ul Awal 1338 H/1920 M. Berita meninggalnya al-Jazairy ini membawa duka yang mendalam bagi masyarakat Damaskus kala itu, bahkan masyarakat Islam dunia. Konstribusi keilmuan yang ia berikan bagi khazanah keislaman dinikmati dan dipelajari sampai sekarang, terutama dalam bidang tauhid dan ilmu kalām. Oleh sebab itu, nama al-Jazairy masih tetap terkenang dalam hati masyarakat muslim, utamanya kaum bersarung yang hidup di pesantren-pesantren di Indonesia.

Karya dan Pemikiran

Karier intelektual al-Jazairy sebenarnya dimulai sejak di Madrasah al-Jaqmikiyah. Ia di sana sempat menjadi tenaga pengajar menggantikan gurunya ketika tidak bisa atau berhalangan masuk. Al-Jazairy kerap juga menyampaikan khutbah di Masjid-Masjid ketika shalat jumat. Ia selalu berfatwa bahwa aqidah islamiyah merupakan ihwal pertama yang harus ditanamkan dalam hati, lebih-lebih pada anak-anak. Menurutnya, umat muslim harus tetap menjaga tradisi yang dibawa oleh *salaf al-shalih* dan menginternalisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Dengan semangatnya yang membara, al-Jazairy selalu tegas menyampaikan fatwa-fatwa yang berhubungan dengan teologi Asy'ariyah. Ia merupakan salah satu sosok pentolan dari teologi tersebut.

Perhatiannya terhadap dunia pendidikan sangat tinggi, bahkan ia selalu mewanti betapa pentingnya belajar dan membaca.

Ihwal ini tercermin dari kiprahnya dalam membangun perpustakaan. Ketika menjelang usi 30 tahun, al-Jazairy sudah menguasai bahasa Arab, Persia, Turki, dan Perancis. Ia giat memberi pelajaran tentang bahasa-bahasa asing pada muridnya. Selian itu, ia juga gemar mempelajari dan mencari manuskrip-manuskrip kuno untuk ia telaah, kemudian dituliskan dalam bentuk karya. Pada masa-masa itu, al-Jazairy juga gemar menggadang buku-buku kuno dan manuskrip-manuskrip untuk berdirinya perpustakaan *Dar al-Kutub al-Dzahiriyah* di Damaskus dan untuk penggandaan kitab di perpustakan al-Khalidiyah di Yarussalem.

Pada tahun 1325 H. al-Jazairy melakukan perlawatan intelektual ke Mesir. Di negara Piramida ini, al-Jazairy tinggal sekitar 13 tahun. Diskusi sekaligus belajar pada ulama-ulama terkemuka di Mesir menjadi aktivitas yang sangat disenangi oleh al-Jazairy. Setelah merasa cukup menimbah ilmu dan menambah wawasan, al-Jazairy akhirnya pulang lagi ke Damaskus. Waktu itu sekitar tahun 1338 H dan bertepatan dengan 1920 M sekembalinya dari Mesir ini, al-Jazairy diangkat menjadi anggota *al-Majma' al-Ilmi al-Araby*. Karena kepeduliannya terhadap dunia pendidikan sekaligus kegemarannya membaca, dalam waktu bersamaan al-Jazairy juga diamanahi menjadi kepala perpustakaan *Dar al-Kutub al-Dzahiriyah*. Namun jabatan ini tidak berjalan lama, karena sekitar enam bulan setelah menjabat al-Jazairy meninggal dunia.

Sebagai ulama yang berpegang teguh terhadap *manhaj al-salaf al-salih,* al-Jazairy sangat mengutuk sifat jumud dan taqlid dalam beragama. Ia juga menolak setiap sikap berlebihan dan sikap mengada-ada atau bid'ah dalam beragama. Ia menganjutkan untuk mengambil sesuatu yang bermanfaat dari peradaban modern serta menolak sesuatu yang mendatangkan kemadharatan. al-Jazairy juga sangat mengapresiasi potensi akal, bahkan ia memberi porsi yang sama sekaligus menggabungkan antara dalil *aqli* rasio dan dalil *naqli* al-Qur'an dan hadits. Sebagai sosok yang memiliki pangetahuan luas, al-Jazairy menolak bersikap tekstual terhadap apa saja dan menganjurkan untuk bersikap kontekstual dalam memahami apapun saja.

Dengan pandangannya yang demikian, al-Jazairy banyak melahirkan murid-murid yang namanya juga terkenal. Beberapa muridnya antara lain; Jamal al-Din al-Qasimi, Muhammad Sa'id al-Bany, Muhib al-Din al-Katiby, Abd al-Razzaq al-Baithary dan lainnya. Sebagai orang yang perhatian terhadap dunia pendidikan dan mencurahkan perhatiannya secara serius terhadap dunia keilmuan, al-Jazairy melahirkan banyak karya. Al-Jazairy tergolong sosok yang produktif. Karya-karyayang dilahirkan lebih dari 20 judul kitab, diantaranya: *al-Jawahir al-Kalāmiyah fi Idhah al-Aqidah Islamiyah, Tanbih al-Adzkiya' fi Qishash al-Anbiya', at-Tibyuan li Ba'dhi mabahits al-Muta'aalaqat bi al-Qur'an, Taujih al-Nazhari Ila ilm al-Asr,* dan *al-Tafsir al-Kabir,* kitab ini terdiri empat jilid.[114]

Nalar Kalām

Percikan pemikiran-pemikiran al-Jazairy banyak termuat dalam karya-karyanya. Namun karyanya yang sangat fenomenal adalah *al-Jawahir al-Kalāmiyah fi Idhah al-Aqidah Islamiyah*. Dalam kitab yang tidak terlalu tebal ini, al-Jazairy meringkas ajaran teologi Asy'ariyah dengan cerdas. Ia menuliskannya dengan bahasa yang sangat sederhana dengan kemasan tanya jawab. Sehingga, dengan demikian, kitab ini mudah dipahami dan enak dipelajari. Kitab yang tulis al-Jazairy tersebut bisa dikata sebagai representasi kitab yang memuat intisari tauhid, khususnya tauhid aliran teologi Asy'ariyah. Dalam kitab ini, al-Jazairy membahas sekitar 102 pertanyaan dan jawaban. Selain itu ia juga memotret pengantar aqidah Islamiyah secara sederhana dan cocok untuk para pelajar yang memulai mengkaji aqidah Islam.[115]

Hal itu sebagaimana ditulis oleh al-Jazairy dalam *muqaddimah* singkatnya sebagai berikut;

---

[114] Lihat, "Turjumah al-Mu'allif" dalam al-Jazairy, *Jawahir al-Kalāmiyyah*, hlm. 9.

[115] Tahir al-Jazairy, *Jawahir al-Kalāmiyyah fi Idhakhi al-'Aqidah al-Islamiyyah*, (Bairut: Dar Ibn Hazm, 1986).

فهذه رسالة مشتملة عن المسائل المهمة فى علم الكلام قريبة للمأخذ للأفهام.
جعلتها على طريق السوأل والجواب، وتساهلت عبارتها تساهلا للطلاب.

Statemen al-Jazairy di atas sangat jelas bahwa risalah *al-Jawahir* diperuntukkan bagi murid agar dapat dengan mudah memahami isi kitab. Namun demikian, al-Jazairy menyadari bahwa meskipun secara metodologis mudah untuk dipahami, kajian ini adalah kajian kalām, suatu kajian yang selalu terkait dengan hal-hal yang bersifat prinsip yakni telaah persoalan teologis. *Tariqah* yang yang mudah itu adalah *tariq al-sual wa al-jawab*, yakni metode penyusunan dengan pola tanya jawab. Salah satu contoh bentuk tanya-jawab dalam kitab *al-Jawahir al-Kalāmiyyah* adalah sebagai berikut: [116]

س : ما معنى العقيدة الإسلامية؟
ج : العقيدة الإسلامية هى الأمر التى يعقدها اهل الإسلام أي يجزمها بصحتها

Bagi al-Jazairy, aqidah Islamiyah adalah berbagai perkara yang diyakini oleh seseorang, yakni penganut Islam dengan menetapkan kebenarannya. Aqidah islamiyah memiliki enam sendi atau dikenal dengan istilah rukun iman. Islam menurutnya adalah pengakuan dengan lisan dan membenarkannya dalam hari bahwa semua yang dibawa oleh Rasul Muhammad adalah hak dan benar. Al-Jazairy dengan tegas menyatakan kaum muslim harus memiliki dua hal tersebut: Iman dan Islam. Dalam arti ini, al-Jazairy hendak menegaskan bahwa rukun islam dan iman merupakan inti dari keberagamaan seseorang. Kaum muslim yang masih belum menanamkan aqidah Islamiyah secara utuh, bagi al-Jazairy keberagamaannya masih dipertanyakan. Orang-orang macam itu, menganut agama hanya sekadar formalitas belaka.

Aqidah Islamiyah yang dibangun dengan enam sendi antara lain: iman kepada Allah, iman kepada malaikat-malaikat-Nya,

---

[116] *Ibid.*, hlm. 2.

iman kepada kitab-kitab-Nya, iman kepada Rasul-rasul-Nya, iman kepada hari akhir dan terakhir iman kepada Qadar (taqdir).[117] Bagi al-Jazairy, enam sendi ini harus diyakini dan ditanamkan dalam hati secara kuat. Iman kepada Allah yang dimaksud oleh al-Jazairy adalah meyakini keberadaan Allah sebagai *dzat* yang memiliki sifat-sifat sempurna tanpa kekurangan. Sifat-sifat Allah ini dapat dibagi menjadi tiga rincian; *wajib, mustahil* dan *jaiz*. Sifat yang *wajib* bagi Allah ada 20 sifat, sebaliknya sifat *mustahil* bagi Allah juga ada 20 sifat. Sedangkan sifat *jaiz* bagi Allah adalah melakukan sesuatu atau meninggalkannya.[118]

Selanjutnya, yang dimaksud iman kepada malaikat-malaikat Allah adalah meyakini bahwa malaikat itu benar adanya. Meskipun tidak kasat mata, malaikat adalah makhluk Allah yang sangat taat dan diciptakan dari cahaya. Malaikat berperangai lembut dan tidak makan, tidak tidur, tidak punya nafsu dan lain sebagainya. Malaikat-malaikat Allah ini berjumlah 10 dengan memiliki tugas masing-masing. Adapun yang dimaksud iman kepada kitab-kitab Allah adalah mengimani bahwa kitab-kitab yang diturunkan kepada rasul-rasul Allah merupakan *kalāmullah*. Kitab tersebut diantaranya, kitab Taurat diturunkan untuk Nabi Musa As. Kitab Zabur diturunkan kepada Nabi Daud As. Kitab Injil diturunkan untuk Nabi Isa As. Terakhir al-Qur'an diturunkan untuk Nabi Muhammad SAW.

Sementara itu, iman kepada rasul-rasul Allah merupakan sendi aqidah Islamiyah yang keempat. Menurut al-Jazairy adanya rasul-rasul ini merupakan wujud kasih sayang dan keutamaan Allah. Tujuannya ada utusan ini adalah untuk memberi kabar gembira dan pemberi peringatan. Dalam masalah ini, al-Jazairy juga membedakan antara Rasul dan Nabi. Baginya nabi adalah manusia yang diberikan wahyu atau pengetahuan berupa aturan syariat meski tidak diperintahkan untuk menyampaikan pada umatnya. Namun

---

[117] Hal itu sebagaimana tergambar dalam struktur isi kitab *Jawahir al-Kalāmiyyah*..., hlm. 96.

[118] *Ibid.*, hlm. 14-28

apabila diperintahkan untuk menyampaikan pada umatnya disebut Rasul. Untuk itu Allah mengutus. Adam sebagai nabi pertama dan ditutup Nabi Muhammad sebagai rasul terakhir.[119]

Iman kepada hari akhir merupakan sendi yang kelima. Iman kepada hari akhir ini meliputi percaya akan adanya siksa dalam kubur, jazadnya manusia dibangkitkan kembali, adanya penghitungan amal adanya *shirat* dan adanya nikmat surga dan siksa di neraka serta lain sebagainya. Terakhir adalah iman kepada *qadha* dan *qadar*. Dalam arti ini, seluruh perbuatan manusia baik yang *ikhtiyari* (membutuhkan usaha sendiri) maupun *idhtirory* (tanpa usaha manusia) terjadi atas kehendak Allah dan telah ditentukan oleh-Nya pada zaman *azali*. Namun, menurut al-Jazairy sekalipun telah ditentukan manusia tidak dipaksa untuk berbuat. Sebab manusia dibekali *iradah jauziyah* (kehendak sendiri) untuk melakukan perbuatan baik atau buruk. Demikian pemikiran al-Jazairy dalam meringkas teologi Asy'ariyah. [120]

[119] *Ibid*., hlm. 40-56.

[120] *Ibid.,* hlm. 59-76.

JAMAL AL-DIN AL-QASIMI
(w. 1332 H/1914 M)

Biografi

Al-Qasimi bernama lengkap Muhammad Jamal al-Din bin Muhammad Said bin Qasim bin Sholih bin Ismail bin Abu Bakar al-Qasimi al-Dimsyaqi. Ia adalah ulama besar Syiria yang ahli dalam bidang ilmu hadits. Jamal al-Din al-Qasimi dilahirkan pada 8 Jumadil Ula 1283 H/ 1866 M di Damaskus, Syiria. Ia tumbuh dewasa dalam suasana lingkungan keluarga yang sangat harmonis dan berpegang teguh pada nilai-nilai agama. Ayahnya, Muhammad Sa'id, adalah seorang sastrawan terkemuka dan juga ahli dalam bidang fiqh. Al-Qasimi besar dalam lingkungan yang penuh dengan kasih sayang di dalam keluarga, terutama dari ibunya.[121]

Pendidikan pertama al-Qasimi dimulai dari lingkungan keluarga. Ia belajar fiqih dan sastra kepada ayahnya. Sedang kepada ibunya, al-Qasimi belajar nilai-nilai ketakwaan dan dasar-dasar agama. Cakrawala berpikirnya sudah dibentuk sejak dini. Ia tekun melakukan berbagai kajian dalam perpustakaan pribadinya yang diwariskan oleh ayahnya. Dalam perpustakaan yang didirikan oleh kakekanya itu, al-Qasimi mulai membentangkan cakrawala berpikirnya untuk mendalami berbagai bidang kajian. Ilmu tafsir,

---

[121] Kebanyakan biografi al-Qasimi terdapat dalam tulisan-tulisan yang membahas tentang tafsir; Lihat Mani' Abd al-Halim, *Manhaj al-Mufassirin*...

hadits, fiqh, bahasa, tasawuf, sastra, sejarah, sosiologi bahkan filsafat klasik dan kontemporer lengkap dalam perpustakaan tersebut. Dari lingkungan keluarga dan perpustakaan inilah intelektualitas al-Qasimi mulai terbentuk.

Al-Qasimi memulai pendidikan formalnya di Madrasah adz-Dzahiriyah. Di madrasah yang terletak di pusat kota Damaskus ini, kecerdasan al-Qasimi mulai tampak. Madrasah yang secara ideologi lebih memegang ideologi salaf-nya Ibn Taimiyyah ini, sangat memberi dampak pada pemikiran al-Qasimi di kemudian hari. Ia banyak menimbah ilmu dari sekolah ini, guru-gurunya yang sangat menakjubkan semisal, Muhammad al-Khan, Bakri al-Aththar, Muhammad an-Naqsyabandi, Hasan Jubainah ad-Dasuki merupakan sederet nama yang banyak mentransfer ilmu pengetahuan padanya. Dari mereka al-Qasimi banyak menimba ilmu pengetahuan, yang membuatnya dapat mencapai sinar terang masa depan. Dari mereka pula pola berpikir al-Qasimi banyak terbentuk.

Selain dalam lingkungan keluarganya, al-Qasimi juga belajar pada ulama terkemuka waktu itu. Ada sederet nama yang menjadi guru al-Qasimi. Salah satunya adalah Mahmud al-Qasi, padanya ia belajar menulis kaligrafi. Pada Abd al-Rahman al-Mishri, al-Qasimi belajar al-Qur'an. Selanjutnya ia mendalami ilmu tauhid, bahasa dan kalām kepada Rasyid Quzaiha, yang mashur dengan panggilan Ibn Sinban. Kepada ulama terkemuka Syiria, Salim al-Aththar, al-Qasimi mengaji sejumlah kitab besar, seperti: *syarh Syudzur adz-Dzahab, Syarh Ibn Aqil, Jam'u al-Jawami', al-Muwatta', Shahih Bukhari* dan *Tafsir al-Badhawi.* Sementara itu, untuk *mentashih* bacaan al-Qur'an-nya, al-Qasimi belajar pada ulama *ahl-al-Qurra* daerah Syam, Ahmad al-Halwani.

Al-Qasimi menutup lembaran hidupnya dalam usia relatif muda, 48 tahun. Ia wafat sore pada hari Sabtu 23 Jumadil Ula 1332 H/ 18 April 1914 M. Singkatnya batas usia al-Qasimi bertolak belakang dengan keluasan ilmunya. Meskipun usianya berumur pendek, namun karyanya jauh melampaui usianya. Al-Qasimi sebagai ulama besar di bidang tafsir tetap dikenang sampai kini.

Karya dan Pemikiran

Al-Qasimi merupakan tokoh yang sangat mengagumi Ibn Taimiyyah dan mempelajari kitab-kitab karya tokoh penggagas aliran Salafiyah tersebut. Sebagai sosok yang mengagumi Ibn Taimiyyah, al-Qasimi tergolong tokoh pentolan salaf, apalagi ia juga pernah menempuh pendidikan di madrasah al-Dzahiriyah yang merupakan madrasah yang berhaluan Salafi. Ketika berusia 14 tahun, dan masih mengenyam pendidikan di Madrasah tersebut, al-Qasimi sudah memulai karier intelektualnya. Karena kecerdasan dan kejeniusannya, al-Qasimi sudah dilibatkan dalam aktivitas pendidikan dan pengajaran. Ia dikirim ke berbagai pelosok daerah untuk mengajar dan berdakwa. Wadi'Ajam, Qadha Nabk, dan Balbek adalah sederetan pelosok yang pernah disinggahi al-Qasimi untuk mengajar.

Bermula dari ihwal tersebut, kesadaran al-Qasimi terhadap dunia pendidikan semakin bersemi. Ia mengabdikan dirinya untuk pendidikan dan memajukan anak bangsa. Semasa hidupnya, al-Qasimi berada dalam kekangan kezaliman rezim pemerintahan Utsmanu yang memberedel kebebasan berpikir. Pemikiran untuk bangkit dari lilitan penjajahan Barat sulit diekspresikan. Undang-undang negara terikat kolonialisme Barat dan mengikat rakyat kecil. Begitulah suasana yang dihadipi oleh al-Qasimi. Untuk membebaskan semua itu, al-Qasimi berjuang penuh giat dan semangat. Dalam dakwah-dakwahnya yang disampaikan di masjid-masjid, al-Qasimi selalu mengobarkan semangat juang pada rakyatnya untuk kebebasan.

Dapat dikatakan bahwa al-Qasimi hidup pada masa yang minim penghargaan terhadap ilmu pengetahuan. Karena kolonialisme Barat yang mengakar pada masa pemerintahan Utsmani, berbagai lembaga pendidikan Islam banyak yang ditutup dan tenggelam dalam gerusan zaman. Kebodohan dan buta huruf melanda kaum muslimin dan tampak mengkecambah di mana-mana. Bahkan, orang yang mau belajar membaca, menulis dan mendalami ajaran Islam bisa dihitung dengan jari. Begitulah kondisi sosial yang dihadapi oleh al-Qasimi. Namun, menyikapi kondisi sosial tersebut

al-Qasimi tidak pernah patah arang. Ia selalu semangat dan bersungguh-sungguh mewujudkan cita-citanya untuk merubah nasib rakyatnya yang ia tempuh melalui jalur pendidikan.

Setelah ayahnya wafat, tepatnya pada tahun 1898 M, al-Qasimi diminta untuk mengajar di Universitas Sinan. Pihak rektorat memintanya untuk menggantikan kedudukan ayahnya di Universtitas tersebut. Waktu itu al-Qasimi berusia 32 tahun. Dengan penuh pertimbangan akhirnya-al-Qasimi menerima permintaan tersebut. Pada Universitas ini, al-Qasimi mengabdikan dirinya pada ilmu pengetahuan dan pendidikan. Melalui universitas ini pula, al-Qasimi dapat menunjukkan kualitas dan keluasaan keilmuaannya. Meskipun sebagai pengajar, al-Qasimi tidak membatasi diri dengan para mahasiswanya. Ia selalu mengadakan diskusi-diskusi dengan para mahasiswanya, sehingga al-Qasimi disenangi dan dikenal sebagai pengajar yang rendah hati, ramah dan santun.

Al-Qasimi juga senang melakukan *rihlah* intelektual. Ia melakukan perlawatan intelektual ini ke beberapa daerah misal, Mesir. Di mesir ia berkunjung ke berbagai tempat menyimpan situs peninggalan kejayaan Islam, memberikan kuliah Umum di al-Azhar dan asy-Syarif. Selain itu ia juga melakukan diskusi dengan ulama-ulama reformis dan pembaharu semisal Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Selain ke Mesir, al-Qasimi juga melakukan perlawatan intelektual ke Mekkah, di sini ia sembari menunaikan ibadah haji, ke Madinah dan ke Baitul Maqdis. Dari berbagai daerah yang dikunjungi oleh al-Qasimi pasti ia meluangkan waktunya untuk berdiskusi dengan tokoh setempat beserta warganya. Perlawatan ini dilakukan semata untuk mengobarkan semangat reformisme Islam yang ia cita-citakan.

Selain memiliki intelektualitas yang cemerlang, al-Qasimi juga tergolong sebagai sosok yang produktif. Ia menulis berbagai persoalan agama, sosial, politik dan bahkan filsafat, tafsir, dan tasawuf. Diantara karya-karyanya adalah *Mahasin at-Ta'wil*, *Irsyad al-Khalq, al-Isra' wa al-Mi'raj, Awamir Muhimmah fi Ishlah al-Qadha asy-Syar'iyy, Ishlah al-Masajid, al-Awrad al-Ma'tsurah, Tarikh al-Jahmiyyah wa al-Mu'tazilah, Tanbih ath-Thalib ila Ma'rifah*

al-Fardh wa al-Wajib, Jawami' al-Adab fi Akhlaq wa al-Injab, Majmu'ah Khutab, Dala'il at-Tawhid, asy-Syay wa al-Qahwah wa ad-Dukhan, Syaraf al-Asbath, Syams al-Jamal 'Ala Muntakhab Kanz al-'Ummal, Mizan al-Jarh wa at-Ta'dil, ath-Tha'ir al-Maymun fi Halli Lughz al-Kanz al-Madfun, Fatawa Muhimmah fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah, Jawami' al-Adab, Madzahib al-I'rab wa Falasifah al-Islam fi al-Jinn dan masih banyak lagi karyanya yang lain.[122]

Nalar Kalām

Sebagai orang yang memiliki pikiran reformis, al-Qasimi tampak rasionalis dan mendambakan Islam yang membumi dan progresif. Ia memperjuangkan Islam sebagai agama yang ramah terhadap masyarakat kecil dan mengayomi terhadap kebutuhan manusia. Ihwal ini, merupakan buah dari permenungannya atas kolonialisme yang menghimpit pemerintahan Utsmani waktu itu. al-Qasimi hadir dalam dakwah-dakwahnya ia mengobarkan semangat juang untuk melawan penindasan dari kolonialisme Barat tersebut. Ia mencita-citakan masyarakat yang hidup tanpa penindasan, tanpa kekekangan melainkan bebas dalam berpikir dan mendapatkan pendidikan secara merata.

Untuk sebuah cita-cita mulia tersebut, al-Qasimi mengajak masyaraktnya untuk tidak taqlid dan berani berijtihad dan melahirkan pemikiran sendiri. Penekanannya pada tindakan ijtihad dikemudian hari membawa sial bagi al-Qasimi. Ia dituduh mendirikan madzhab baru karena pikiran-pikirannya yang cemerlang dan mampu menarik minat serta simpati masyarakatnya. Karena tuduhan tersebut kemudian ia diintrogasi oleh pemerintah dan dipecat dari Universitas Sinan. Sejak itu, ia selalu menegaskan bahwa kekangan dari pemerintah yang telah berkoloni dengan penjajahan Barat harus dilawan. Sebagai orang yang memiliki wawasan luas dan pengetahuan cemerlang, al-Qasimi mengkritik pemerin-

---

[122] Peneliti mendapatkan informasi di atas dari *Muqaddimah Muhaqqiq*-nya tafsir al-Qasimi. Lihat Al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil* (Kairo: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, t.th).

tahan Utsmani tersebut melalui kolom-kolom yang ia tulis dalam majalah-majalah dan surat kabar.

Selain menganjurkan berani berpikir sendiri atau ijtihad tanpa taqlid, al-Qasimi juga menekankan untuk kembali pada kitab-kitab tradisi ulama salaf terdahulu. Namun, ia tidak meentang sikap fanatik terhadap kitab-kitab tersebut, dan menganjurkan agar membuka diri terhadap pemikiran baru. Dalam hal ini, al-Qasimi menganjutkan masalah bidang apa saja, tafsir, hadits, kalām, bahkan pemikiran filsafat sekalipun. Baginya, seorang reformis harus mampu memahami kitab-kitab terdahulu dan membuka diri pada konteks pemikiran kekinian yang berkembang. Dalam arti ini, al-Qasimi hendak menegaskan bahwa kontekstualisasi pemikiran terdahulu dengan memakai analisis kekinian menjadi hal yang niscaya, sehingga kontekstualisasi pemikiran masa lalu akan benar-benar dirasakan dan dapat direalisasikan.

Ihwal demikian, dapat ditemukan dalam karya al-Qasimi yang fenomenal, *Mahasin al-Ta'wil fi Tafsir al-Qur'anil Karim*. Dalam karya tafsir ini, al-Qasimi mengkolaborasikan metode penafsiran lama dengan metode baru. Dengan metode yang demikian, corak dari penafsiran kitab ini tampak cenderung menonjolkan kebaruan yang kental dengan nuansa ilmiah. Corak penafsiran semacam ini, banyak digandrungi oleh mufassir kontemporer. Jasa al-Qasimi dalam merumuskan gaya tafsir yang demikian patut diapresiasi dan dikenang. Dari gaya tafsir ini pula, al-Qasimi hendak menegaskan bahwa sesuatu yang dilahirkan oleh zaman kekinian itu tidak selamanya buruk dan jelek, tetapi tergantung kita memaknai dan memakainya bagaimana.

Selain kitab fenomenal tersebut, al-Qasimi juga mencurahkan pemikirannya dalam kitab *Mau'izhatul Mu'minin*. Ini adalah kitab yang mengupas sebagian tema yang termuat dalam kitab al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*. Bahkan dapat dikatakan bahwa kitab ini merupakan ringkasan dari kitab *Ihya Ulum al-Din.* Kitab ringkas ini lahir karena kegundahannya terkait kondisi masyarakat yang nilai-nilai keagamaannya mulai tergerus oleh adanya kolonialisme. Melalui kitab ini, al-Qasimi ingin membumikan kitab

Ihya Ulum al-Din tersebut bagi masyarakat. Dengan ulasan dan ringkasan tersebut, masyarakat dapat kembali lagi pada jalur nilai agama yang luhur dan mudah memahami mencerna isi kitab *Ihya Ulum al-Din*. Jadi inti dari gagasan dan pemikiran al-Qasimi adalah semangat reformisme dan cita-cita membebaskan masyarakat dari kekangan kolonialisme.

bagian ketiga

TESIS

Sebagaimana yang telah diuraikan pada bagian awal buku bahwa urgensi kajian kalām era pertengahan terdapat pada titik korelasi dan interaksinya dengan tradisi intelektual yang berkembang di Indonesia, terutama melalui tradisi pesantren sejak awal abad ke-19 M. Pesantren di Indonesia tidak semata sebuah institusi pendidikan ataupun jaringan para kyai sebagai tokoh dalam suatu masyarakat. Pesantren juga mengembangan tradisi, paradigma, dan madzhab intelektual yang terus dibangun dan dikembangkan dari waktu ke waktu. Perkembangan tersebut tidak saja meneguhkan tradisi keilmuan yang sudah mapan, tetapi juga melakukan kritik konstruktif terhadap tradisi tersebut.

Selain itu, perkembangan tersebut terjadi secara dinamis, karena di satu sisi lahir dari sebuah relasi intelektual, dan relasi horizontal di sisi lain. Relasi intelektual melahirkan kesadaran bersama tentang sebuah pemahaman keilmuan yang sama, dalam satu *mainstream* madzhab pemikiran atau paradigma pemikiran. Artinya, terdapat suatu jaringan relasional yang terus dibangun dan dibentuk baik di dalam konteks intelektual maupun dalam konteks sosial. Di dalam konteks jaringan intelektual dan sosial tersebut dinamika atas apa yang disebut sebagai *Kalām* atau *Islamic Theology* dalam pengertian yang lebih luas, khususnya pada era pertengahan sebagaimana direpresentasikan oleh sosok-sosok intelektual muslim yang memiliki jejaring keilmuan serta berorientasi pada kebutuhan sosial pada masanya. Oleh karena itu, pengetahuan yang dibangun benar-benar dapat menyentuh persoalan-persoalan riil yang dihadapi oleh masyarakat.

Dari paparan pada bagian kedua buku ini dapat disimpulkan bahwa pemikiran kalām pada era pertengahan sangat variatif baik dari sisi materi, perspektif atau paradigma, maupun orientasi pemikiran. Variasi paradigmatik di atas menunjukkan bahwa wacana kalām pada era pertengahan masih sangat dinamis, terbuka, dan bahkan cenderung bebas. Kebebasan tersebut muncul karena pada era pertengahan tidak ada regulator utama (*mainstream*) yang mendominasi perkembangan wacana atau ilmu pengetahuan yang secara aktif membentuk dan mempengaruhi karakter kajian kajian.

Tidak adanya regulator tunggal tersebut disebabkan proses produksi dan transmisi pengetahuan pada era pertengahan relatif lebih terbuka. Tidak ada kekuasaan tunggal yang mengontrol atau mengkatrol proses tumbuh kembangnya pengetahuan. Namun demikian, bukan berarti pada waktu itu tidak ada interaksi dengan kekuasaan. Lemahnya peran kekuasaan tunggal tidak lepas dari lemahnya posisi Islam pada kancah politik global, yakni setelah Timur Lenk menguasai kota-kota strategis Islam baik di Timur seperti Baghdad maupun seperti Andalusia di Barat.

Kondisi demikian sangat berbeda dengan dinamika wacana kalām yang berkembang pada era klasik. Meskipun variasinya sama, tetapi pada era klasik peran kekuasaan sedikit banyak berperan serta dalam membentuk karakter wacana kalām pada masa tersebut—perihal ini dapat dibaca dari biografi para penulis dan pengkaji kalām.

Lepas dari perbedaan pola dan dinamika wacana kalām antara era klasik dan era pertengahan, pada era pertengahan wacana kalām dapat diklasifikasikan menjadi empat bagian. Klasifikasi tersebut berangkat dari biografi dan pemikiran kalām, sebagaimana telah dipaparkan di bab tiga dan bab empat. Klasifikasi juga didasarkan pada kecenderungan pemikiran yang dikembangkan, seturut dengan latar belakang dan pola kerangka berpikir yang dikembangkan. Meski demikian, klasifikasi yang dimaksudkan di sini, bukan untuk membedakan atau membenturkan pemikiran-pemikiran tersebut melainkan lebih pada upaya untuk mengeksplorasi varian-varian pemikiran agar dapat ditelaah dan dikaji lebih lanjut.

Dengan demikian, dengan klasifikasi tersebut ditemukan adanya titik persamaan pemikiran, yakni bahwa hampir semua pemikiran kalām yang berkembang pada era pertengahan adalah pemikiran yang berkiblat pada aliran moderat atau lebih tepat sebagai aliran tradisionalis yang akarnya dari gagasan Abu al-Hasan al-Asy'ari. Pemikiran tradisionalistik-moderat inilah yang menjadi ciri khas dari madzhab Sunni atau *Ahl al-Sunnah*.

Dominasi *Ahl al-Sunnah* sesungguhnya dilatarbelakangi oleh berbagai catatan historis yang kompleks. Salah satunya adalah faktor runtuhnya dinasti Fatimiyyah yang Syi'i. Aneksasi Mongol mendorong munculnya pemikiran kolektif umat Islam ke arah tradisionalisme. Faktor lainnya adalah gerakan pemberangusan pemikiran rasionalistik pada abad ke-9 (abad ke-3 H)sampai dengan abad ke-11 M (abad ke-5 H). Faktor lain yang juga tidak boleh dilupakan adalah gerakan masif sufistik dan sufisme yang mulai tumbuh subur pada abad ke-11 M (abad ke-5 H). Berbagai faktor di atas pada akhirnya mempengaruhi dan membentuk suatu pola pemikiran dalam kalām yang khas era pertengahan. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa mayoritas pola nalar kalām era pertengahan sesungguhnya terinsipriasi dari Asy'arianisme dengan prinsip moderasi yang sekaligus tradisionalistik.

Dengan demikian, penulis menempatkan para pemikir tersebut dalam ruang tradisionalisme yang berhadapan dengan rasionalisme mu'tazilah yang sudah punah. Pola-pola pemikiran tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, pola pemikiran tradisionalisme-tekstualis. Pemikiran ini terutama dimotori oleh Ibn Taimiyyah yang diinspirasi dari pemikiran tekstualisme Ibn Hanbal. Gagasan Ibn Taimiyyah ini kemudian diadopsi oleh Muhammad bin Abd al-Wahhab pada abad ke-17 dan al-Qasimi dalam beberapa item pada abad ke-18 M. Secara umum ciri atau karakteristik pemikiran tradisionalisme-tekstualis, adalah kokoh dalam prinsip pemahaman atas persoalan-persoalan tauhid yang berdasarkan pada teks al-Qur'an maupun al-Sunnah sebagai sumber pijakannya. Ibn Taimiyyah dengan wawasan keilmuan yang luas dan mendalam, konstruksi tekstualisme

dikembangkannya lebih kaya sehingga dari pemikir ini lahir pola-pola argumen yang sengaja diusung untuk menguatkan prinsip yang dibangun sejak awal dan bahkan mengembangkannya karena diposisikan sebagai paradigma. Sementara konstruksi tekstualisme Muhammad bin Abd al-Wahhab terasa lebih kaku, karena justru tidak dikembangkan lebih lanjut, dan bahkan prinsip tekstualisme al-Wahhab terkesan mengarah proses pendangkalan, meski sosok yang menginspirasinya adalah Ibn Taimiyyah yang telah melakukan sebaliknya. Sedangkan konstruksi tekstualisme al-Qasimi, mengelaborasi tekstualisme Ibn Taimiyyah sedemikiran rupa sehingga menjadi lebih sederhana, tapi tidak terkesan dangkal, sebagaimana al-Wahhab dan lebih lanjut al-Qasimi bahkan mengoreksi pemikiran yang dikenal dengan pendiri gerakan Wahabbi tersebut.

Kedua, pola pemikiran tradisionalisme-filosofis. Pemikiran kalām yang relatif dominan pada era pertengahan adalah pemikiran kalām yang menngikuti pola tradisionalisme Asy'arian yang disertai dengan unsur-unsur logika sederhana. Pola pemikiran demikian lahir dan berkembang dari sosok 'Adud al-Din al-Iji, yang kemudian dilanjutkan oleh muridnya al-Taftazani. Baik al-iji maupun al-Taftazani sesungguhnya terinspirasi dari pemikiran Fakhruddin al-Razi.

Ketiga, pola pemikiran tradisionalisme-filosofis-Syi'i. Pemikiran kalām era pertengahan juga ditandai dengan munculnya pemikiran kalām Syi'ah yang lahir secara sistematis. Pokok kajian utamanya masih terinspirasi dari pemikiran kalām klasik yang didominasi oleh Asy'arianisme, tetapi oleh Syi'i kemudian ditambahkan dengan beberapa tema kajian yang dianggap penting. Tokoh-tokoh pemikir kalām Syi'i Di antara lain al-Ṭusi, al-Hilli, dan Mulla Shadra. Di tangan Shadra nuansa filosofis kalām Syi'i semakin kokoh, sehingga di sisi lain karakteristik dan identitas Syi'i justru semakin pudar.

Keempat, pola pemikiran tradisionalisme-edukatif. Pemikiran kalām abad pertengahan dalam konteks pemikiran memiliki orientasi tertentu. Tujuan ini kemudian melahirkan tokoh yang tidak semata-mata merumuskan kajian kalām dengan berbagai argumen-

tasi di dalamnya tetapi juga bagaimana studi kalām ini benar-benar dapat dipahami secara mudah dan diterima di kalangan masyarakat awam dan peserta didik. Latar demikian melahirkan pemikiran kalām yang substansinya dalam perspektif kalām mungkin tidak ada yang baru, dan bahkan mungkin sama sekali tidak ada. Tetapi, cara gagasan tersebut dikemas dan disampaikan kepada masyarakat awam, tokoh-tokoh kalām abad pertengahan semisal al-Sanusi, al-Marzuqi, al-Jazairy, dan masih banyak tokoh lainnya, termasuk al-Affandi penulis kitab *Khusun al-Khamidiyyah* telah berhasil melakukannya. Secara umum tema-tema kajian yang digunakan oleh pemikir-pemikir ini sama dengan apa yang dilakukan oleh Asy'arianisme pada umumnya. Tetapi, gagasan yang dikemas jauh lebih sederhana, kontekstual, dan bahkan mudah diterapkan. Oleh karena itu, gagasan-gagasan mereka mudah menyebar dan diserap masyarakat awam. Al-Sanusi memulainya dengan mengusung tema-tema pokok dalam kalām berikut rumusan argumen yang ditawarkan; sementara al-Marzuqi menghilangkan dimensi argumen tetapi membuat pola yang berbeda dalam menarasikan tema-tema kajian tersebut, yakni tepatnya dengan menggunakan pola *nadham* sehingga mudah dihafal dan dibaca/dilagukan dalam suatu notasi. Sementara al-Jazairy merumuskannya dengan pola narasi tanya jawab yang memudahkan pembaca dalam memahaminya. Dengan demikian, meski dengan segala keterbatasan konsep makna logika di dalamnya, kontribusi kedua tokoh tersebut sangat besar bagi penyebaran pemahaman kalām tradisionalis-logis di masyarakat.

Kelima, pola pemikiran tradisionalisme-sufistik. Gagasan ini dimunculkan oleh Ibn Sab'in dan murid Ibn Taimiyyah, yaitu Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. Secara sederhana gagasan ini bertumpu pada pemikiran sufistik Ibn Sab'in dan Ibn al-Qayyim dalam memahami dan mengembangakan wacana kalām. Konsep-konsep tentang Allah berubah menjadi konsep sufistik di mana kebenaran konsep yang diusung tidak berdasarkan pada teks dan rasionalitas tetapi pada dimensi *dhauqi*yyah atau intuisi yang diasah sedemikian rupa melalui berbagai *riyadhah*. Dengan demikian, tauhid atau konsep tentang Tuhan bukan berorientasi pada hasil tetapi justru

menjadi bagian dari proses. Demikian dengan perumusan tentang konsep Tuhan bukan untuk mencari jawaban "apa itu Tuhan" tapi untuk dijadikan jalan (*thariqah*) dalam belajar memahami, dan menuju sampai pada *ma'rifat,* Allah. Tokoh sufi lain yang hidup pada era pertengahan ini juga hampir sama dengan Ibn al-Qayyim.

Keenam, pola pemikiran tradisionalisme-historis. Pemikiran Ibn Kammuna dan Ibn Khaldun dan al-Suyuthi tentang Kalām merupakan salah satu tokoh terdepan dalam kajian yang menggunakan paradiga historis dalam kerangka berpikir. Ibn Khaldun secara umum memang termasuk dalam kategori tradisionalis, tetapi pemikiran Ibn Khaldun mengusung paradigma baru dalam membaca kalām yakni dengan menggunakan paradigma historis. Kajian kalām tidak mengusung ideologi tetapi justru menghadirkan fakta-fakta historis, sebagaimana sejarah mencatat wacana kalām dalam wacana dan fenomenanya. Ibn Khaldun berhasil mewacanakan sejarah wacana kalām untuk menunjukkan dinamika kalām dapat dipahami. Sementara Ibn Kammuna mencoba belajar dari upayanya dalam membaca bagaiaman dialektika agama dan sosialnya yang berkembang sedemikian rupa dalam membentuk pola nalar keagamaan, baik agama Islam maupun agama Yahudi. Bagi Ibn Kammuna, perkembangan di atas tidak lepas dari realitas sosialnya, oleh karena itu ia lebih memilih untuk memahaminya secara hati-hati dalam bentuk mempertanyakan kembali tesis-tesis *mutakallimun* yang selama ini diyakini kebenarannya. Di tangan al-Suyuthi, konsep tradisionalisme-historis sebetulnya lebih dimaknai sebagai pentingnya pemahaman kalām yang tidak lupa pada akar sejarahnya sebagaimana dirumuskan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya dan dikembangkan oleh *al-'ulama al-salihin*. Maka dari itu, al-Suyuthi menghadirkan kalām dalam kering argumentasi, namun kaya atas data historis yang direpresentasikan dalam Hadits atau as-Sunnah.

Beberapa pola pemikiran di atas menunjukkan bahwa studi kalām pada era pertengahan nampak lebih variatif dibandingkan studi kalām pada era klasik. Meskipun demikian, dari sisi kualitas dan bobot pemikiran era klasik tentu lebih unggul. Studi kalām era

pertengahan lahir untuk membangun wacana dan masyarakat, sementara studi kalām klasik lahir dari fenomena masyarakat yang bergulat baik dalam bidang pemikiran keagamaan maupun pemikiran sosial politik. Lepas dari semua perbedaan yang ada, peneliti menyadari sepenuhnya bahwa pemikiran pada setiap masa akan membentuk eksistensinya masing-masing.

daftar pustaka

Daftar Pustaka

Abdullah, Amin. *Falsafah Kalām*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Adamson, Peter. (ed.), *Interpreting Ibn Sina: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Ali, Mufti. "Muslim Oposition to Logic and Theology in the Light of Work Jalal al-Din al-Suyuti", *dissertation unpublished* University of Leiden.

Arif, Syamsuddin. "Dinamika Jaringan Intelektual Pesantren di Sulawesi Selatan" dalam *Lentera Pendidikan*, Vol. 11, No. 2 (2008).

Bencheneb, H. "al-Sanusi," dalam C E. Bosworth (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. IX, Leiden: Brill, 1997.

Casewit, Yousef Alexander. *The Objective of Metaphysics in Ibn Sab'in's Answers to the Sicilians Questions*; www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr08/7, diakses pada 20 Februari 2015.

Elizabeth Sartain , *Jalal al-Din al-Suyuthi*, University of Cambridge Oriental Publications, No. 23 (Cambridge: 1975).

Ess, Josef van. *Der Erkenntnislehre des 'Adud al-din al-Ici: Ubersetzung und Kommentar des 1 Buches seiner Mawaqif*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1966.

al-Faruqi, Ismail Raji. *Tauhid*, Bandung: Pustaka, 1994.

Faudah, Said Abd al-Latif. *al-Tahdib fi Syarkh Matn al-Sanusi*, Jordania: Dar al-Razi, t. th.

Geoffroy, E. "al-Suyuti", dalam C.E. Bosworth (ed.) *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1997.

Fronherz, Allen James. *Ibn Khaldun: Life and Times*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

Gibb, H.R. *Modern Trend in Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1947.

Goldziher, Ignaz. "Sa'd b. Mansur ibn Kammuna's Abhandlung uber die Unverganglichkeit der Seele," dalam *Festschrift zum achstigsten Geburtstage Moritz Steinschneider*, Leipzig: O. Harrassowitz, (1896).

Grunebaum, G.E. von. *Classical Islam: A History 600-1258,* London: Routledge, 1970.

______. *Medieval Islam: A Study of Cultural Orientation*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

______. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. New York: Vintage Books, 1964.

al-Hilli, Hasan bin Yusuf. *Muntaha al-Mathlab*, Iran: Majma al-Bukhuts al-Islamiyyah, t. th.

______. *Kasyf al-Murad fi Syarkh Tajrid al-'Itiqad*, Qum: Muassasah Nasr al-Islami, 1437 H.

Hodgson, Marshal G. *Rethinking the World History*: *Essays on Europe, Islam and World History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

______. *The Venture of Islam II: The Expansion of Islam in Middle Period*, Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

Hovannisian, Richard. (ed.) *Religion and Culture in Medieval Islam,* Cambridge: Cambridge University press, 1993.

Hoover, John. *Ibn Taymiyyah's Theodecy of Perpetual Optimism*, Leaden: Brill, 2007.

______, Ibn Taimiya Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiya's Hadits Commentary on God's Creation on This World" dalam *Journal of Islamic Studies* Vol. 15. No. 3, (2004).

Iji, Adud al-Din al-. *al-Mawaqif fi Ilm al-Kalām*, t.tt: t.p, t.th.

al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. *Tobat: Kembali kepada Allah*, pent. Abdul Hayyie al-Kattani, Jakarta: Gema Insani, 2006.

______. *Fadhail al-Tauhid*, t.tt: t.p. t.th.

al-Jazairy, Tahir. *Jawahir al-Kalāmiyyah fi Idhakhi al-'Aqidah al-Islamiyyah*, Bairut: Dar Ibn Hazm, 1986.

al-Jurjani, Ali bin Muhammad. *Syarkh al-Mawaqif*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Kammuna, Ibn. *Tanqih al-Abkhats li al-Milal al-Tsalats*, T. tt: Dar al-Anshar, t. th.

______. *Al-Jadid fi al-Hikmah*, Baghdad: t. p., 1982.

______. "Risalah Syarifah fi al-Mabda waSifatihi wa al-Amal al-Muqarrab ilahi" dalam Reza Paurjabady dan Sabine Schmidtke, *A Jewis Philosopher of Bagdad: Ibn Kammuna D. 683 /1278,* Leiden: Brill, 2006.

______. "Taqrib al-Mahijjah fi Tadzhib al-Hijjah", dalam Reza Paurjabady & Sabine Schmidtke, *A Jewis Philosopher of Baghdad: Ibn Kammuna D. 683/1278,* Leiden: Brill, 2006.

Khaldun, Ibn. *Al-Muqaddimah*, al-Dar al-Baida: Dar al-Funun, 2011.

Khezri, Seyed Ahmad Reza (et.all), The Role of Hilla School in Extension of Islamic Theology" dalam *International Research Journal of Applied and Basic Science*, vol. 4, No. 11, (2013).

Khudhairi, Zainab. *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun* (pent. Ahmad Rofi' Usmani), Bandung: Pustaka, 1987.

Ladust, H. "Ibn Taymiyya" dalam J. Scachat (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1971.

Leaman, Oliver. "Ibn Sab'in" dalam Oliver Leaman (ed.) *Routledge Encylopedia of Philosophy: Genealogy of Iqbal*, London: Routledge, 1998.

Madelung, Wilferd. 'Nasir al-Din Ṭusi's Ethics between Philosophy, Shi'ism and Sufism,' dalam R.G. Hovannisian (ed.) *Ethics in Islam*, Malibu, California: 1985.

Masykur, Sami Syahir. "Al-Falsafah al-Akhlaqiyyah li Ibn Sab'in" dalam *Majjalah Kulliyah al-Dirasah al-Insaniyyah al-Jami'ah al-Kuffah*, No.2, (2012).

al-Marzuqi. *'Aqidah al-'Awam*,

al-Maturidi, Abu Mansur. *Kitab al-Tauhid*, t.tt: t.p, tt.

Meisami, Sayeh. *Mulla Shadra*, Oxford: Oneword, 2013.

Morris, James Winston. *The Wisdom of the Throne: An Introduction of Philosophy of Mulla Sadra*, New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Muchtar, Afandi. "Tradisi Kitab Kuning: Sebuah Observasi Umum" dalam Marzuki Wahid (ed.), *Pesantren Masa Depan dan Transformasi Pesantren*, Bandung: Pusataka Hidayah, 1999.

Nurcholish, Madjid. *Ibn Taimiyya in 'Kalām' and 'Falsafa' (A Problem of Reason and Revelation),* Disertasi, University of Chicago, 1984.

Nur, Syaifan. *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Pourjavady, Reza. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrazi and His Writing*, Leaden: Brill, 2011.

Pourjavady, Reza & Schmidtke, Sabine. *A Jewish Philosophes of Baghdad: Ibn Kammuna D. 683/ 1278,* Leaden: Brill, 2006.

al-Qasimi, Jamal al-Din. *Mahasin al-Ta'wil*, (Kairo: Dr Ihya al-Turats al-Arabi, t.th).

Rahman, Fazlur. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. I (1970)

______. *Filsafat Sadra*, pent. Munir A Muin, Bandung: Pustaka,

2000.

Ragep, F. Jamil. "Ṭūsī: Abū Jaʿfar Muḥmmad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsi," dalam Thomas Hockey (ed.), *The Biographical Encyclopedia of Astronomers,* New York: Springer, 2007.

Raven, Wim (ed.), *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiaber* (*Islamic Philosophy, Theology and Science,* Leiden: Brill, 2001.

Razak, Abdur dan Rosihan Anwar. *Ilmu Kalām*. Bandung: Pustaka, 2006.

Sab'in, Ibn. *Al-Kalām fi Masa'il al-Shiqliyyah*. Bairut: al-Maktabah al-Katolikiyyah, 1941.

_______. *Anwar al-Nabi: Asraruha wa Anwa'uha*. Kairo: Dar al-Afaq, 2007.

Saleh, Marlis J. "al-Suyuthi and His Works: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times to Present," dalam *Mamluk Studies Review* vol. 5, Tahun 2001.

al-Sanusi. *Syarakh Um al-Barahain*, t. tp: t. p, t, th..

Schmidtke, Sabine dan Reza Pourjavady, *Asilah Najm al-Din al-Katibi 'an Ma'alim li Fakhr al-Din al-Razi wa Ta'aliq Izz al-Daulah al-Kammuna,* Berlin: Freie University, t. th.

_______. "al-Allamah al-Hilli and Shi'ite Mu'tazilite Theology" dalam *Spektrum*, (1994).

Sulaiman, Abbas. "Muqaddimah", dalam Nasir al-Din al-Ṭusi, *Tajrid al-'Aqaid*, T. tp: Dar al-Ma'rifah al-Jami'ah, 1996.

_______. *Tathawwur Ilm al-Kalām Ilm al-Falsafati wa Manhajiha: Dirasah Tahliliyyah Muqaranah Li Kitab Tajrid al-'Aqaid*, Alexandria: Dar al-Ma'rifah al-Jami'ah, 1996.

al-Suyuthi, Jalal al-Din. *Shaun al-Mantiq wa al-Kalām 'an Fanny al-Mantiq wa al-Kalām,* Kairo: Silsilah Ikhya Ilm al-Turats, t. th.

al-Sya'rani, Jalal al-Din. *Dalail al-Tauhid*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1998.

Syaraf, Muhammad Yasir. *Al-Wakhdah al-Muthlaqah "inda Ibn Sab'in*, Bagdad: Dar al-Nasyr al-Rusydiyyah, 1981.

Syukur, Asywadie. *Pemikiran-pemikiran Tauhid Syaikh Muhammad Sanusi*, Surabaya: Bina Ilmu, 1994.

Shah, Mustafa. "Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: The Synthesis of Kalām", dalam *Religion Compass*, Vol 1 No. 4 (2007).

al-Taftazani, Sa'd al-Din. *Syarkh al-Maqasid*, Bairut: Alam al-Kutub, 1988.

Taimiyyah, Ibn. *Naqdh Asas al-Taqdis,* (t.tp: t.p: t. th), hlm. 6-8.

______. *Tangga Pencapaian* (*Ma'arij al-Wushul*), dalam Nurcholish Madjid (ed. dan pentj.), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta; Bulan Bintang, 1984.

______. *al-Aqidah al-Wasithiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah, 1976), hlm.

______. *Dar Ta'arud al-'Aql wa al-Naql aw Muwafaqat Sahih al-Manqul wa al-Ma'qul*. Riyadh: Dar al-Kunuz al-Adabiyyah, 1999.

Talbi, M. "Ibn Khaldun", dalam J. Schacht (ed.), *The Encyclopedia of Islam*, Vol. III, Leiden: E.J, Brill, 1971.

al-Ṭusi, Nasir al-Din. *Tajrid al-'Aqaid,* Bairut: Daral-Ma'rifah, 1999.

al-Yasini, Ayman. "Wahhabdiyyah", dalam John L. Esposito (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Wafi, Ali Abdul Wahid. *Ibn Khaldun Riwayat dan Karyanya*, pent. Ahmadi Toha, Jakarta: Grafiti Press, 1985.

al-Wahhab, Muhammad ibn Abd. *Kitab al-Tauhid,* (Saudi Arabia: t.p, th)

Wardani, *Epistemologi Kalām Pertengahan*, Yogyakarta: *LkiS,* 2003.

Watt, Mongommery. *The Islamic Creeds: A Selection*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Winter, Tim. (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Zai, Hossain. "Mulla Sadra: His Life and Works", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy II*, London: Routledge, 1996.

Zuhri, H. *Pengantar Studi Kalām,* Yogyakarta: Suka Press, 2014.

indeks

A

B

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

Z

NALAR KALAM PERTENGAHAN

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

ISBN 602-70288-7-4
9786027028876